

BS
1505
L56
1924

GTU gsto

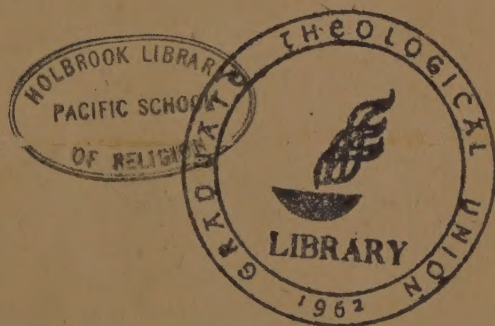


Die Literarische Gattung der prophetischen Literatur

Eine literargeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament

Von

JOH. LINDBLOM



Uppsala

A.-B. Lundequistska Bokhandeln

58935

BS

1505

L56

1924

DN
L64



Uppsala 1924
Appelbergs Boktryckeri Aktiebolag

INHALT.

	Seite
1. Problem und These	1
2. Die mittelalterliche Revelationsliteratur	19
3. Die prophetische Literatur als Revelationsliteratur	38
4. Buch der Revelationen des Propheten Amos	66
5. Anhang: Die prophetische Orakelformel	97
Stellenregister	117

1. Problem und These.

Eine besondere prophetische Stilform gibt es nicht. Die Propheten bedienen sich der mannigfachsten Ausdrucksmittel und Stilformen. Predigten, Gleichnisse, Visionen, Erzählungen, Scheltreden, Orakel, Dialoge, Paränesen, gesetzliche Verordnungen, didaktische Spruchweisheit, Weissagungen, Lieder, Gebete, Hymnen, Monologe, Briefe — alle diese Stilarten und noch andere sind in der prophetischen Literatur vertreten.

Dennoch wäre es nicht unberechtigt zu sagen, dass die Propheten gewisse Stilformen bevorzugen, oder besser ausgedrückt: sie lieben es, ihre Worte in immer und immer wiederkehrende Stilformen einzukleiden, und das unabhängig vom Inhalt und der Stilgattung im übrigen. Diese Stilformen sind das Orakel und die Predigt. Vom Orakelstil können wir jedesmal reden, wenn eine prophetische Verkündigung mit der Formel eingeleitet wird: "So spricht der Herr", oder wenn eine ähnliche Formel, z. B. "spricht Jahve", in den Text eingeflickt oder am Schluss angehängt wird. Der Predigtstil wird dadurch gekennzeichnet, dass eine Verkündigung mit dem Wort "Höret" eingeleitet wird. Dabei ist eine Zuhörerschaft als anwesend gedacht, an welche die prophetische Verkündigung gerichtet wird.

Auch wenn diese Formeln nicht im Text stehen, hat man sehr oft den Eindruck, dass sie ebenso gut hätten eingesetzt sein können. Die einleitende Formel "So spricht der Herr" kommt z. B. kein einziges mal bei Hosea vor, und doch wäre sie bei ihm sehr oft ebenso berechtigt wie bei seinem etwas älteren Zeitgenossen Amos. Man bekommt in sehr vielen Fällen nahezu den Eindruck, als ob es nur ein Zufall wäre, dass die eine oder die andere Formel gesetzt oder ausgelassen ist. Auf Grund dieser Beobachtungen könnte man sich geneigt fühlen, die prophetischen Verkündigungen überhaupt der literarischen Gattung nach im Wesentlichen teils als Orakel, teils als Predigten zu betrachten.

Das wäre indessen eine grosse Übereilung. Eine nähere Untersuchung würde uns bald zeigen, dass öfter das, was wie ein Orakel aussieht, gar nicht ein Orakel in eigentlichem Sinne ist, und dass das, was die äussere Form einer Predigt hat, sehr oft gar keine Predigt sein kann. Ein Orakel ist eine in der Regel kurze, formell und inhaltlich stark zugespitzte Aussage, welche beansprucht, ein göttlicher Ausspruch zu sein, meistens, obgleich nicht immer, in der Form einer Weissagung. Wenn z. B. Elia Ahab entgegen tritt mit den Worten: "So spricht Jahve: An der Stelle, wo die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, werden die Hunde auch dein Blut lecken" (I Kön. 21: 19), so ist das ein typisches Orakel. Solche echte Orakel finden sich auch dann und wann bei den Schriftpropheten. Ein Orakel ist, was z. B. Jeremia dem Hananja ins Gesicht schleudert: "So spricht Jahve: Siehe ich schicke dich weg von der Fläche der Erde, noch dieses Jahr sollst du sterben" (28: 16). Oder das Gerichtswort Jeremias über das Volk am Eingang des Scherbentors: "So spricht Jahve: So werde ich dieses Volk und diese Stadt zerbrechen, wie man ein Töpfergeschirr zerbricht, so dass es nicht mehr geheilt werden kann" (19: 11).

Solche typische Orakel sind aber bei den Schriftpropheten verhältnismässig selten. Die Schriftpropheten schliessen sich an den uralten Orakelstil an, aber zugleich kann man bei ihnen von einer Auflösung des Orakels als Stilgattung sprechen. Diese Auflösung des Orakels kann man z. B. in den beiden ersten Kapiteln des Amosbuches konkret beobachten. Die Drohweissagen gegen die fremden Völker können sowohl der Form als dem Inhalt nach noch als wirkliche Orakel bezeichnet werden, das Orakel gegen Israel ist jedoch kein echtes Orakel mehr. Hier schwellen die Gedanken des Propheten über. Die Sünde seines Volkes und auch das Zukunftsgericht treten ihm so lebhaft vor die Augen, dass er sich wortreichen Schilderungen hingeben muss. Die knappe Bündigkeit des Orakels ist geopfert. Anstatt eines Orakels haben wir eine Mahnrede oder eine Busspredigt, obschon in der Form eines Orakels.

So sehen wir, dass eine grosse Menge der prophetischen Mahnreden und Busspredigten als Pseudoorakel erscheinen. Aber auch andere Gattungen treten im Gewand eines Orakels auf: Fabeln und Gleichnisse Hes. 17: 3 ff., 24: 3 ff.; Klagelieder und

andere Gedichte Hes. 27, 28, 32, Jer. 30; Befehle an einzelne Personen Jer. 32: 14, Hes. 37: 9; didaktische Lehrgedichte Jer. 17: 5 ff.; zeremonielle Gesetzesbestimmungen Jer. 17: 21 ff., Hes. 43: 18, 45: 18, 46: 1, 16 u. s. w. Sogar Briefe können mit der Orakelformel eingeleitet werden, wie das Beispiel Jer. 29 uns lehrt. Fast jede beliebige prophetische Aussage kann mit der Orakelformel eingeleitet werden; durch die Orakelformel wird sogar eine Aussage als *prophetisch* in eigentlichem Sinne gekennzeichnet, wie wir z. B. aus Hes. 2: 4, 3: 11, 22: 28 ersehen können.

Es steht also fest: bei den Schriftpropheten dient die Orakelformel "So spricht Jahve" in der Regel nur dazu, eine Aussage als eine *prophetische* Aussage zu charakterisieren. Die Orakelform ist nur eine Stilform, der Aussage lose übergeworfen. Sie hilft uns aber gar nicht bei der Frage nach der literarischen Gattung der Verkündigungen der Schriftpropheten, und ebenso wenig wirft sie ein Licht auf die Entstehungsverhältnisse der prophetischen Verkündigungen oder auf ihren Zusammenhang mit dem Leben selbst.

Ähnlich verhält es sich mit der Predigtformel. Durch die Predigtformel "höret dies Wort" v. 1 beansprucht Am. 3 als Predigt zu gelten. Als eine wirklich gehaltene Predigt lässt sich der Abschnitt jedoch nicht verstehen. V. 1 wird das Volk in der zweiten Person angeredet. Das folgende Stück 3—8 liesse sich zur Not mit dem Vorhergehenden verbinden, als eine Weiterführung des Gedankens "ich suche an euch alle eure Missetaten heim". V. 9 ist aber die Szene ganz verändert. Ungenannte Boten werden vom Propheten aufgefordert, die Palastbewohner in Asdod (Assur) und Ägypten herbeizurufen, um das Getümmel und die Bedrückung in Samarien zu schauen. V. 11 wird Israel wieder angeredet. Schon im folgenden Vers wechselt die Person noch einmal. Der Prophet spricht ganz objektiv von "den Kindern Israels" in dritter Person. V. 13 ein neuer Szenenwechsel. Fremde Personen werden wieder aufgefordert, zu hören und zu verkünden, wie Jahve die Sünden Israels züchtigen wird. Dass diese "Rede" als eine wirkliche Predigt vor dem versammelten Volke einmal gehalten worden sei, ist einfach unvorstellbar. Wenn man eine solche Komposition als "Rede" bezeichnet, ist "Rede" ein leeres Wort ohne bestimmten Inhalt. Über die ver-

schiedenen Auswege, deren sich die Kritik bedient, um das Problem einer solchen "Rede" zu lösen, orientieren die Kommentare. Eine radikale Lösung gibt H. Gressmann, der die Begriffe "Reden" und "Predigten" bei Amos einfach verwirft und die literarischen Einheiten nur als Einzelsprüche bezeichnen will, die in einem guten Gedächtnis bewahrt werden konnten, wie es mit den Worten Jesu der Fall war.¹ Wie ein Stück wie dieses zu beurteilen ist, werden wir später sehen können. So viel wird schon jetzt klar sein, dass die einleitende Predigtformel nicht an sich genügt, das Nachfolgende als eine Predigt im gewöhnlichen Sinne festzustellen. Die Predigtformel ist nur eine konventionelle, stilistische Formel ohne die gewöhnlich angenommene sachliche Bedeutung.

Ein anderer Abschnitt, der sich selbst durch die Predigtformel als eine Predigt charakterisiert, ist Hos. 4.

Zunächst haben wir eine vom Propheten selbst ausgesprochene Scheltrede gegen die Landesbewohner Israels überhaupt v. 1—3. Dann tritt plötzlich Jahve selbst auf die Bühne und schleudert ein Gerichtswort gegen die Priester im Volke v. 4—6. Aus einer Ansprache in zweiter Person verwandelt sich die Rede auf einmal in eine Drohung in dritter Person v. 7—9 (10). Das folgende Stück bietet uns eine Darstellung des Sündenlebens im Volke; v. 12—14 ist Jahve der Redende. V. 13 b geht die Rede von der dritten in die zweite Person über. V. 16 tritt der Prophet wieder auf die Bühne, mit einem Drohwort über das Volk in dritter Person.

Dass es sich hier um eine tatsächlich gehaltene Predigt

¹ Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl Abt. 2, B. 1 1921 S. 325. Einen richtigen Blick für die Schwierigkeit, die Amosischen Reden als wirkliche Reden aufzufassen, zeigt auch Baumann in einer Abhandlung Der Aufbau der Amosreden 1903 (Beihefte zur ZATW 7). Die jetzigen Amosreden können unmöglich als Reden gehalten worden sein. Sie sind aus Stücken literarischer Kunstreden zusammengestellt, die der Prophet nach dem mündlichen Vortrag selbst komponiert hat. Die gehaltenen Reden sehen ganz anders aus. Die Lösung des Problems, die uns Baumann bietet, ist unannehmbar. Dankenswert ist es immerhin, dass er das Problem scharf ins Auge gefasst hat. Wenn auch die neuesten Kommentare von Redestücken und Redefragmenten sprechen, so ist das überhaupt keine Lösung des Problems. Wie wenn auch die Redestücke aus inhaltlichen Gründen nicht vorgetragen worden sein können? Wie sind aus den Reden "Stücke" geworden? Solche Fragen werden nicht beantwortet.

handle, ist ausgeschlossen. Nowack glaubt noch die "Reden" vom Kap. 4 an als vom Propheten gehaltene Reden auffassen zu können, obschon er vorsichtig hinzufügt: "Es sind freilich keine in festem Zusammenhang stehende Reden, sondern meist nichts als lose aneinander gereihte Redestücke", ein Zusatz, der eigentlich die erste Behauptung aufhebt. Denn was ist eine *gehaltene Rede*, die nur ein zusammenhangsloses Redestück ist? Wie ist aus "der gehaltenen Rede" ein solches losgerissenes "Redestück" geworden?¹

Wie steht es mit den "öffentlichen Reden" des späteren Prophetismus? Mit Jer. 2: 2 beginnt ein Stück, das offenbar als eine Predigt gelten will. Wie der Anfang ursprünglich gelaute hat, kann man nicht mehr mit Bestimmtheit sagen. Die Septuaginta weicht stark ab; aber auch der griechische Text kann kaum das Ursprüngliche wiedergeben.² Cornill sieht in den Kapp. 2—6 eine zusammenhängende Rede. Volz zerteilt den Abschnitt in verschiedene Abteilungen. Das Stück 2: 1—19 bezeichnet er als ein Beispiel der ersten Predigt des Jeremia. Wenn wir uns bloss an dieses Stück halten — ist es überhaupt als eine Predigt begreiflich? Ist es nicht schon wegen seiner Kürze als eine in der Öffentlichkeit gehaltene Predigt unvorstellbar? Dass Jahve als Redender eingeführt wird, erfährt zur Not seine Motivierung durch die einleitende Orakelphrase "so spricht Jahve". Noch grössere Schwierigkeiten bietet jedoch der Inhalt selbst. V. 2 ist Jahve der Redende:

Ich habe dein gedacht, deiner Jugendtreue, deiner Brautzeit Liebe ...
Das Folgende sieht wie eine Reflexion des Propheten aus:

Da war Israel Jahves heiliges Gut, sein Erstlingsteil . . .

¹ Siehe Die kleinen Propheten, Aufl. 3, S. 30. Gressmann zerlegt den Abschnitt in sechs verschiedene "Sprüche", Sellin in zwei. Die grosse Uneinigkeit unter den Gelehrten betrifft die Analyse dieses und anderer Abschnitte innerhalb der prophetischen Literatur beweist, dass die richtige Methode für die Analyse bisher kaum gefunden ist.

² Καὶ εἶπεν τὰς λέγει Κύριος kann unmöglich der ursprüngliche Redeanfang gewesen sein. Ich denke, dass v. 4 die ältesten Einleitungsworte enthält, die aber an falsche Stelle geraten sind. Als Ersatz des vermissten Redeanfangs haben einerseits die griechischen Übersetzer, andererseits spätere jüdische Redaktoren die neuen Einleitungsphrasen verfasst. Andere Lösungsversuche bei Giesebrecht, Cornill, Volz.

V. 5 ff. spricht wieder Jahve. Das Volk wird in zweiter Person angeredet. V. 10 bekommt die Rede einen neuen Adressaten, vom Volk wird in dritter Person gesprochen:

Geht bis zu den kittäischen Inseln . . .

Mein Volk gibt seine herrliche Macht hin . . .

V. 12 ertönt ein leidenschaftlicher Ausruf, natürlicher im Munde des Propheten als im Munde Jahves¹:

Erschreckt darüber, ihr Himmel . . .

V. 13 spricht Jahve wieder von seinem Volk in dritter Person:

Mich haben sie verlassen, den Quell lebendigen Wassers . . .

Die Schlussverse beginnen mit der dritten Person und enden mit der zweiten. Ob der Prophet oder Jahve als der Redende gedacht ist, darüber kann man verschiedener Meinung sein. In der Schlusszeile scheint jedoch Jahve der Redende zu sein.

Das Stück hat den Charakter eines leidenschaftlichen seelischen Ergusses eines stark inspirierten Propheten. Als eine vor einer Volksgemeinde gehaltene Predigt kann ich es durchaus nicht begreifen.

Hesekiel bedient sich sehr oft des Predigtstils. Aber was wie eine Predigt aussieht, ist in vielen Fällen als Predigt schlechthin unvorstellbar. Kap. 6 gibt eine Rede wieder, die durch die einleitenden Worte "höret das Wort des Herrn Jahve" als eine Predigt gekennzeichnet wird. Aber als eine gehaltene Predigt ist die Rede unmöglich. Der Prophet befindet sich in Babylonien, die Rede wendet sich an die Berge Israels. Die Adresse der Rede wird so hervorgehoben, dass der Prophet den Befehl erhält, sein Angesicht nach den Bergen Israels hin zu richten. Dadurch wird jedoch die Predignatur der Rede nicht begreiflicher. In der Rede wider die Propheten Kap. 13 wechselt der Adressat vielfach. Bald wird das Volk angeredet, bald die Propheten. Bald wird von den Propheten in dritter Person gesprochen, bald werden sie in zweiter Person angeredet. Nach der Einleitung der Rede: "Sprich zu den Propheten: Höret das Wort Jahves", hätte man natürlich eine konsequent durchgeführte Rede an die Propheten erwartet und nicht eine Rede, die mit demselben Recht als eine Rede von den Propheten bezeichnet werden kann. — Die rein formale Natur der

¹ Das *ne'üm Jahwe* am Schluss ist wohl sekundär.

Predigtphrase rückt weiter in helle Beleuchtung z. B. im Kap. 25, einer fingierten Rede an die Ammoniter, die in dieser Weise eingeleitet wird: "Richte dein Angesicht nach den Ammonitern hin und weissage wider sie und sprich zu den Ammonitern: Höret das Wort Jahves." Auch an vielen anderen Stellen wird in gleicher Weise die Predigtatur einer Rede aus sachlichen Gründen durch die Adresse aufgehoben.¹

Es ist also über jeden Zweifel erhaben, dass die Predigtformel an und für sich nichts über die wirkliche Natur einer prophetischen Rede aussagt. Mit der Predigtformel verhält es sich gerade so wie mit der Orakelformel. In beiden Fällen handelt es sich um stilistische Einkleidungen, die für die Lösung der Frage nach der literarischen Natur der prophetischen Verkündigungen keine entscheidende Bedeutung haben.

Wenn in sehr vielen Fällen die als Orakel auftretenden Reden keine Orakel sein können und die als Predigten auftretenden Reden keine Predigten sein können, so ist man geneigt zu vermuten, dass auch die grosse Masse prophetischer Reden, die etwa die Signatur des Orakels oder der Predigt nicht haben, nicht in diese Kategorien einzureihen sind.

Und so entsteht das Problem in seiner ganzen Schärfe: Wie sind eigentlich die prophetischen Verkündigungen zu verstehen? Welches ist ihre literarische Gattung? Welches ist ihr "Sitz im Leben", um einen von Hermann Gunkel geprägten Ausdruck zu benützen?²

Die Aufgabe, die prophetische Literatur "aus dem Leben" zu verstehen, stellte sich H. Gunkel in seiner Darstellung der israelitischen Literatur in der Kultur der Gegenwart 1906.³ Die Propheten sind ursprünglich Redner gewesen, sagt Gunkel. "Im mündlichen Vortrag sind ihre Worte zu denken, wenn man sie

¹ In ähnlicher Weise werden vom Propheten Reden gehalten an das Südländ 21: 2, Jerusalem 21: 7, Sidon 28: 20, Pharao 29: 2, Seir 35: 2, die Berge Israels 36: 1, Gog 38: 2. In allen diesen Fällen kann man unmöglich von einer in der Öffentlichkeit gehaltenen Rede sprechen, und doch erheben diese Reden den Anspruch, wirkliche Reden zu sein. An allen diesen Stellen ist das Wort "höret" nicht eingesetzt, aber das hindert nicht, dass die betreffenden Aussagen als Reden gelten wollen.

² Siehe Gunkels musterhaften Aufsatz Die Königspsalmen, Preussische Jahrbücher Bd. 158 1914 S. 64.

³ Teil I, Abt. VII, Die orientalischen Literaturen S. 78 ff.

verstehen will. Ihr Publikum ist das Volk auf dem Markt oder im Tempel“ S. 81. Unsere jetzigen Prophetenbücher enthalten Reden und Predigten, die nachher niedergeschrieben worden sind, entweder von ihnen selbst oder von ihren Schülern.¹ Dadurch konnten sich ihre Wirkungen weiter erstrecken, sowohl in weitere Kreise der Menschen ihrer Mitwelt als in die ferne Zukunft hinein. Diese Gedanken führt Gunkel in scharfsinnigen Stiluntersuchungen an mehreren Orten weiter aus.² Selbstverständlich ist es Gunkel nicht entgangen, dass diese Predigten der Propheten in vielen Beziehungen gar nicht dem entsprechen, was wir von einer wirklichen Predigt verlangen. Der Mangel an Disposition und natürlichem Zusammenhang, der oft leidenschaftliche Ton, das Befremdliche, Gewaltsame, Barocke, Mysteriöse, alles das wird einerseits so erklärt, dass die Prophetenreden in kleinere Sprüche zerfallen, je nachdem der Redende sich nach dem Einfall des Augenblicks dahin und dorthin wendet, bis er glaubt, den Gegenstand erschöpft zu haben³, anderseits durch den Hinweis auf den ekstatischen oder halbekstatischen Charakter der Reden. Die Eigentümlichkeiten der Reden sind ihm aber nicht so auffallend vorgekommen, dass sie ihn gehindert hätten, an ihrer Gattung als wirklich öffentlich gehaltener Predigten festzuhalten.⁴

In demselben Jahre, als Gunkel seine erste Studie über die

¹ Betreffs der Frage nach den „literarischen Einheiten“ der Prophetenbücher unterscheidet Gunkel drei Stufen. Erstens kurze, rätselhafte Worte oder Wortkompositionen wie die jesajanischen „Rest — kehrt“, „Eilebeute — Raubebald“; zweitens ein paar Zeilen umfassende kurze Sprüche; drittens längere Reden, allerdings selten gut disponiert, sondern aus zusammengestellten, einzelnen Sprüchen bestehend.

² Siehe die Einleitungen zum Prophetismus in dem von Hans Schmidt herausgegebenen zweiten Bande der zweiten Abteilung der Schriften des Alten Testaments in Auswahl (hrsg. von Gressmann, Gunkel u. a.). Weiter H. Gunkel, Die Propheten 1917 S. 104 f. Ebenso Gunkels Artikel Propheten II in Religion in Geschichte und Gegenwart IV.

³ Die Propheten S. 118.

⁴ In diesem Zusammenhang möchte ich auch den Namen des norwegischen Schülers Gunkels S. Mowinkel nennen. In seiner Abhandlung Zur Komposition des Buches Jeremia (Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Kl. 1913, No. 5, Kristiania 1914) findet sich eine Fülle feiner Bemerkungen. Eine literarische Analyse des Jeremiabuches unter dem von uns im Folgenden geltend gemachten Gesichtspunkt würde jedoch sicher zu einem anderen Resultate hinsichtlich des Aufbaus führen.

israelitische Literatur veröffentlichte, erschien Karl Buddes Versuch einer hebräischen Literaturgeschichte.¹ Auch Budde sieht in den Propheten Prediger und in ihren "Reden" Predigten. Die Sonderbarkeiten dieser "Predigten" werden so erklärt: "Die Niederschrift ist nicht das Erste, sondern das Letzte in des Propheten Tätigkeit; sie erfolgt nachträglich, aus dem Gedächtnis, bietet also keine Gewähr genauer Wiedergabe des gesprochenen Worts, lässt Auslassen und Verkürzen ebenso offen wie freie weitere Ausführung".² Die schriftlichen Aufzeichnungen bieten uns ausserdem immer nur einen Teil, oft wohl nur einen kleinen, ihrer Predigt. Was sie überhaupt zum Gebrauch der Schrift trieb, war, dass spätere Generationen erkennen sollten, dass sie in ihrer Unheilspredigt Wahres gesprochen hätten, da ihnen bei der Gegenwart der Erfolg versagt war.³

Als Redner und Volksprediger stellt sich auch Rud. Kittel die Propheten vor. Bisweilen haben sie in der Ekstase selbst gesprochen, wobei bald einzelne, vielleicht nur halbverständliche Worte oder Laute in der Art des Zungenredens, bald einzelne Satzteile oder kurze Sätze ausgestossen wurden. In der Regel wurde jedoch das Erlebte erst im wachen Zustande mitgeteilt. In diesem Falle werden die Propheten von selbst zu öffentlichen Rednern. Man hat sie sich überall auftretend vorzustellen, wo sich Leute versammeln, am Stadttor, im Tempelvorhof, auf dem Markt u. s. w.⁴ Schriftsteller wurden die Propheten dadurch, dass sie einzelne Sprüche und kürzere oder längere Einzelreden niederschrieben oder niederschreiben liessen, vor allem um den nicht Anwesenden die Kunde von dem, was sie zu sagen hatten, zu vermitteln.⁵

Bernh. Duhm, der geistreiche Kenner des israelitischen Prophetismus, spricht nicht so sehr von Reden der Propheten wie

¹ Geschichte der althebräischen Literatur. Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen Bd. VII, Abt. 1.

² A. a. O. S. 70. ³ A. a. O. S. 67.

⁴ Geschichte des Volkes Israel II 1922 S. 428.

⁵ Die Propheten als Redner vor einem lebendigen Publikum auf öffentlichen Plätzen auch bei G. Hölscher, Die Profeten 1914 S. 315. Die älteren prophetischen Aufzeichnungen waren nach Hölscher Niederschlag mündlicher Weissagung, die nachexilischen Propheten waren Schriftsteller — eine Distinktion, gegen welche berechtigterweise Widerspruch erhoben werden kann. Siehe z. B. Gressmann ZATW 1914 S. 256 Fussnote.

von "Dichtungen". Schon in seinem Jeremiakommentar (1901) wird immer wieder von den "prophetischen Gedichten" Jeremias gesprochen. Freilich war auch bei Jeremia wie bei den älteren Propheten die mündliche Wirksamkeit noch die Hauptsache — Duhm scheint zu meinen, dass Jeremia seine Dichtungen öffentlich vorgetragen hat; er hat aber auch selbst dafür Sorge getragen, dass sie nachher niedergeschrieben wurden. Bei Jesaja spricht er in seinem Jesajakommentar sowohl von Reden als von Gedichten. Jedenfalls sind die "Reden" (die übrigens zugleich auch dichterische Form haben) von Jesaja öffentlich bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten worden. Das Hauptverdienst Duhms bei der literarischen Erforschung des Prophetismus ist einerseits, die prophetischen Verkündigungen in weitem Masse als Dichtungen gewürdigt zu haben, anderseits — von seinen Voraussetzungen aus meisterhaft — eine scharfsinnige Zerlegung der literarischen Kompositionen in kleinere literarische Einheiten gegeben zu haben. In seinem Buch "Israels Propheten" (2. verbesserte Auflage 1922) hören wir Duhm sehr oft von den Gedichten der Propheten reden. Das Buch des Amos besteht, abgesehen von dem Bericht 7: 10 ff., aus lauter Gedichten.¹ Jesaja ist ein Dichter, ebenso Jeremia. Wie Jeremia seine Dichtungen in die Öffentlichkeit brachte, wissen wir nicht, sagt Duhm hier. Vielleicht hat er sie manchmal am Tempel vorgelesen.² Er war nur ein Dichter, er war der echte naive Lyriker, der nur denkt und ausspricht, was er unmittelbar erlebt.³ Auch hier betont Duhm energisch, dass die Propheten keine Schriftsteller waren. Ihre Dichtungen konnten jedoch aus verschiedenen Anlässen aufgezeichnet und als "Flugschriften" im Land verbreitet werden.⁴

Die analytische Methode Duhms ist von H. Gressmann aufgenommen und weiter geführt worden. Gressmann spricht jedoch

¹ Israels Propheten² S. 95.

² A. a. O. S. 265.

³ A. a. O. S. 283.

⁴ Ich zitiere: "Wenn in der alten Zeit Jahwe seine Schlachten schlug, waren ihnen flammende Prophetenrufe voraufgegangen und folgten ihnen die Siegeslieder der Weiber, die Jahwes 'gerechte Taten' und das Heldentum seiner menschlichen Mitkämpfer verherrlichten, folgte weiter die unermüdlich wiederholende Sage. Jetzt fliegen die *Flugschriften der Propheten* durch das Land und blitzen die aufregende Botschaft von Jahwes neuem Rat ins Volk, die Propheten selber vertretend, die der Zorn der Grossen verjagt" (Israels Propheten S. 90).

nicht so sehr von einzelnen Gedichten wie von einzelnen „*Sprüche*“. Bei Amos zählt er etwa 30 echte Sprüche, bei Hosea 47. „Die literarischen Einheiten sind in der Regel so kurz, dass man sie nicht als ‚Reden‘, geschweige denn ‚Predigten‘, sondern nur als ‚Sprüche‘ bezeichnen kann.“ Diese Sprüche wurden vom Propheten ursprünglich mündlich vorgetragen. Sie sind später aufgezeichnet worden, entweder von jemandem, der sie gut im Gedächtnis bewahrt hatte, oder vom Propheten selbst.¹

Wenn man die Studie über den Propheten Jeremia und sein Buch durchliest, mit der Paul Volz seinen Jeremiakommentar in Sellins Kommentarwerk einleitet, bekommt man den Eindruck, dass Volz die Früchte der vorhergehenden Diskussion sorgsam gesammelt hat und gewissermassen zu einer Art Synthese vorgedrungen ist. Er wendet sich gegen die nach seiner Meinung zu weit getriebene Zerteilung (Duhm). Schon Amos hat den Schritt vom Einzelspruch zur Rede gemacht, noch mehr gilt das für Jesaja und Jeremia. Volz findet unter den Verkündigungen Jeremias sowohl Reden wie Gedichte und Sprüche. Der Prophet hat sie öffentlich vorgetragen, aber hat sie teilweise auch für sich selbst allein verfasst. Die für die Öffentlichkeit bestimmten Stücke wurden entweder ursprünglich mündlich vorgetragen und später aufgezeichnet oder nach der Konzeption unmittelbar niedergeschrieben, um als Flugschriften unter dem Volke verbreitet zu werden. Der Prophet ist somit nicht nur als Redner, sondern auch als Schriftsteller tätig gewesen. Die alten Propheten waren jedoch vor allem öffentliche Redner. Wir kennen die Ansichten Volz' über die Propheten überhaupt nicht im Zusammenhang, aber aus seiner Studie über Jeremia bekommt man den Eindruck, dass die relative Einheitlichkeit des

¹ So in den Einleitungen zu Amos und Hosea in Abt. II, Bd. 1 der Schriften des Alten Testaments in Auswahl, bes. S. 325. Von Gressmann beeinflusst scheint L. Köhler zu sein, wenn er in seinem Büchlein Amos, Zürich 1917 (auch in der Schweizerischen theologischen Zeitschrift 1917), als Zweck seiner Analyse des Buches Amos angibt, das Buch in seine kleinsten literarischen Bestandteile zu zerlegen. Sein Bestreben ist, „möglichst kleine Stücke abzugrenzen“ S. 1 f. Köhler will von „Worten“ statt „Reden“ sprechen, aber er denkt sich diese „Worte“ als vor einem wirklichen Publikum ausgesprochen. Klug genug fügt er gleich hinzu: „Wir wissen über den Hergang solcher Prophetenäusserungen leider so gut wie nichts“ S. 9. Köhler unterscheidet im Buche Amos 56 solcher Worte oder Stücke. Von ihnen sind 45 echt, 11 unecht oder zweifelhaft S. 34.

Gesichtspunkts bei Gunkel einerseits, bei Duhm und Gressmann andererseits, bei Volz sich wieder in eine grosse Mannigfaltigkeit aufgelöst habe.

Sehr lehrreich ist die Diskussion, die besonders über zwei Prophetenbücher geführt worden ist, nämlich über Deuterocesaja und Hesekiel.

Wie die Diskussion in betreff des Erstgenannten verlaufen ist, setzt der Aufsatz von H. Gressmann "Die literarische Analyse Deuterocesajas" in der Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 1914 auseinander. Früher war man darüber ziemlich einig, dass Deuterocesaja nicht mündlich aufgetreten sei, sondern nur schriftlich gewirkt habe, sei es, dass man von Flugblättern (Budde), von Tagebüchern (Gunkel) oder von Hymnen (Staerk) gesprochen hat. Gressmann führt dagegen das Wesen des antiken Prophetismus als entscheidende Instanz an. "Vom Wesen der antiken Propheten ist das mündliche Auftreten schlechterdings unabtrennbar." Der Prophet, der nur schreibt, sei ein Widerspruch in sich, auch wenn zugestanden werden muss, dass auch die vorexilischen Propheten ihre Weissagungen wenigstens teilweise selbst aufgezeichnet haben.¹ "Die literarischen Einheiten" des Deuterocesajanischen Buches bezeichnet Gressmann als Sprüche. Er zählt 49 solcher selbständiger Sprüche. Im Allgemeinen gelte, das Deuterocesajas Einheiten etwas grösser seien als die seiner prophetischen Vorgänger.² Charakteristisch für Deuterocesaja aus literaturgeschichtlichem Gesichtspunkt sei jedoch, dass bei ihm die Auflösung der prophetischen Gattungen beginne. Die verschiedenen Stilformen, Reden, Hymnen, Orakel, Scheltworte u. s. w., gehen in einander über; eine genaue Trennung sei oft unmöglich.³

Die stilistischen Untersuchungen Gressmanns über Deuterocesaja sind neuerdings von L. Köhler weiter geführt worden, in seiner Abhandlung "Deuterocesaja stilkritisch untersucht".⁴ Wie wenig man trotz der eingehenden Bemühungen Gressmanns zur Klarheit über die literarische Art der Verkündigungen des zweiten Jesaja gekommen ist, zeigt die Art, in der Köhler die Deuterocesajanische Schrift kennzeichnet: "Der Stil des Dtjes ist rhetorisch. Das Ganze ist eine grosse Rede, *allerdings keine wirk-*

¹ A. a. O. S. 255 f.

² A. a. O. S. 264.

³ A. a. O. S. 295.

⁴ Beiheft 37 zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 1923.

liche, sondern eine Buchrede, die Rede ist hier nicht einmaliges Ereignis, sondern literarische Form.“¹ Hinter seiner Schöpfung steht ein bewusstes Kunstschaffen.² Sind wir damit wieder zu der alten Ansicht, dass Deuterocesaja ein Schriftsteller gewesen sei, zurückgekehrt?³

Dass Hesekiel ein Schriftsteller, ein Mann des Schreibtisches, gewesen sei, wurde früher mit grosser Bestimmtheit immer wieder wiederholt, und zwar wurde oft betont, dass seine Schrift ein einheitliches und zusammenhängendes Produkt seiner schriftstellerischen Tätigkeit sei.⁴ Gegen beide Behauptungen erhebt J. Herrmann in seinen *Ezechielstudien* (1908) energischen Widerspruch. Ganz wie es bei Cesaja und Jeremia der Fall ist, ist man auch bei Hesekiel genötigt, eine Anzahl einzelner, relativ kleiner Redestücke anzunehmen. Und weiter: zum rechten Verständnis des Buchs Hesekiels kommt man erst, wenn man damit rechnet, dass auch Hesekiel gepredigt habe und dass der Inhalt seines Buches wenigstens zum grössten Teil auch mündlich vorgetragen wurde, obschon das nähere Verhältnis zwischen dem gesprochenen und dem niedergeschriebenen Wort nicht mehr klarzulegen ist⁵. Zu diesem Resultat ist Herrmann zu seiner Zeit durch tiefdringende Untersuchungen gelangt. Und doch haben seine Errungenschaften auf dem Gebiete der Hesekieforschung auf die Späteren nicht mehr Eindruck gemacht, als dass Bernh. Duhm 1922 noch schreiben konnte: Hesekiel ist wesentlich Schriftsteller. Er hat unter allen alttestamentlichen Autoren die umfangreichste Schrift geschrieben und gleicht in seiner schriftstellerischen Art viel mehr den Schriftgelehrten als den älteren Propheten. Das Buch zeigt überall denselben schriftstellerischen Charakter; es ist durchaus ein Produkt des Schreibtisches.⁶ Also auch hier dasselbe Zerwürfnis wie bei Deuterocesaja.

¹ A. a. O. S. 80. Vgl. S. 93.

² A. a. O. S. 104.

³ Zu vergleichen ist die Beurteilung von B. Duhm: „Fern vom wirklichen Volk ist er nicht mehr ein Prophet wie die alten — — — kann nicht in öffentlicher Rede eine Volksgemeinde zum Handeln auffordern oder auch vom Handeln abmahnen — — er kann nur schreiben, er wird Schriftsteller wie Hesekiel“, *Israels Propheten* S. 291. (Vgl. den *Jesajakommentar* 1922 S. 287.)

⁴ Am schärfsten ist diese Ansicht vielleicht von E. Reuss formuliert worden: „Il n'y a pas dans tout ce livre une seule page que nous devrions supposer avoir été lue ou débitée publiquement. Ez. n'a pas été orateur, il est écrivain.“ *Les Prophètes* II 1876 S. 10.

⁵ Siehe *Ezechielstudien* bes. S. 82 ff.

⁶ *Israels Propheten* S. 228 f.

Die seit den letzten Jahren modern gewordenen stilistischen und literaranalytischen Untersuchungen über die Propheten haben uns zu einer scharfen Zerlegung der Probleme geführt, aber nicht zu einer Lösung, über die man sich einigen kann. Ich kann nicht anders urteilen, als dass die folgenden grundlegenden Fragen immer noch ihrer Antwort harren: Sind die prophetischen Verkündigungen ursprünglich grössere Kompositionen gewesen, oder bestanden sie vom Anfang an aus kleinen Einzelsprüchen und Dichtungen, die später zu grösseren Einheiten zusammengefügt wurden? Welches ist die Methode für die Zerlegung der jetzigen Kompositionen in ihre ursprünglichen Bestandteile? Sind die sogenannten "Reden" als schon vom Anfang an vor einem Publikum öffentlich gehaltene Reden aufzufassen, oder hat man sich die prophetischen Aussprüche als zunächst rein subjektive Ergüsse vorzustellen? Sind die prophetischen Verkündigungen unmittelbar schriftlich abgefasst und in schriftlicher Form verbreitet worden, oder ist die schriftliche Abfassung ganz sekundär und der mündliche Vortrag der ursprüngliche und wesentliche Weg zu ihrer Bekanntmachung? Ist eine Formel zu ermitteln, worin sich die literarische Art der gesamten prophetischen Literatur zusammenfassen lässt, oder muss die literarische Frage bei den verschiedenen Propheten in verschiedener Weise beantwortet werden?¹

¹ Jeder Kenner der modernen neutestamentlichen Forschung wird sich hier an die neueren form- und stilgeschichtlichen Untersuchungen über die synoptischen Evangelien erinnern. Auch hier fragt man nach den "Einheiten", den Gattungen und Stilformen und nach der Komposition der Einheiten zu grösseren Werken. Vor allem kommen hier in Betracht M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1919; K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu 1919; ders. Verfasser, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, in *Εὐχαριστήριον*. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage 1922 dargebracht (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Testaments, N. F. 19. H. 2. Teil 1923); R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition 1921; M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche 1921; G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung 1922. (Vgl. hierzu E. Aurelius, Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 19. Nr. 4; L. Brun, Norsk teologisk tidsskrift 1924 h. 1.) Wie fruchtbar solche Diskussionen über Form und Gattung eines Literaturwerks sein können, zeigen auch Untersuchungen wie die von Karl Holl über Vita Antonii des Athanasius in dem Aufsatz Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, N. Jahrbücher f. d. kl. Altertum 1912, 29, S. 406 ff. (vgl. hierzu R. Reitzenstein, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius,

Eine Falle für die Forschung ist es gewesen, dass in den Prophetenbüchern nicht selten erzählt wird, dass die Propheten als Prediger oder Volksredner gewirkt haben. Man hat daraus den Schluss gezogen, dass die Verkündigungen, die uns in den Prophetenbüchern bewahrt sind, Proben ihrer "öffentlichen Predigertätigkeit" seien; es seien Reden und Predigten, die von den Propheten tatsächlich vor einem wirklichen Publikum an einem bestimmten Ort gehalten worden seien. Dieser Schluss ist voreilig und falsch. Die Propheten können sehr wohl gepredigt haben, ohne dass gerade der Inhalt der prophetischen Bücher aus wirklichen Predigten oder Referaten gehaltener Predigten bestehen muss. Ebenso hat man behauptet, dass es zum Wesen eines Propheten gehöre, dass er als öffentlicher Redner gewirkt habe.¹ Die Richtigkeit der Behauptung in dieser allgemeinen Fassung lassen wir dahingestellt sein. Aber auch wenn sie richtig wäre, wäre damit nicht ausgemacht, dass die prophetischen Texte gerade öffentlich gehaltene, nachher niedergeschriebene Reden sind. Dass eine grosse Menge der als Reden auftretenden Aussprüche nicht in Wirklichkeit vor einem Publikum gehalten worden sein können, haben wir oben dargelegt, so wie wir auch gezeigt haben, dass die als Orakel auftretenden Aussprüche nur recht selten wirkliche Orakel sind. Einen wichtigen Gesichtspunkt für das Verständnis der prophetischen Literatur bot die Beobachtung, dass die prophetischen Verkündigungen Dichtungen sind. Auch in dieser Beobachtung lag indessen eine Falle, insofern man dadurch verleitet wurde, die Texte in so

Sitzungsber. der Heidelberger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 5, 1914), oder die von Max Wundt über Augustins Konfessionen in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wiss. 1923, um nur ein paar Beispiele aus einem anderen Gebiete anzuführen. — Auch die Untersuchung S. Mowinckels über die literarische Gattung und den Stil der Nehemia-Memoiren, Statholderen Nehemia, Kristiania 1916 (vgl. von demselben Verfasser "Die vorderasiatischen Königs- und Fürstenschriften" in der oben zitierten Festschrift für Gunkel) wäre hier zu nennen. Ebenso die Psalmenstudien desselben Verfassers. Vgl. auch die Stiluntersuchungen von W. Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia (Beihefte zur ZATW 32) und Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach (ZATW 1914). Weiter noch die neuerdings erschienene Arbeit von Hedwig Jahnow, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung 1923 (Beihefte zur ZATW 36). Siehe auch mehrere Aufsätze und die Literaturangaben in der Gunkelfestschrift.

¹ Zum Beispiel H. Gressmann, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 1914 S. 255 f.

kleine Einheiten von dichterischen Sprüchen oder Einzelgedichten aufzulösen, dass man sich die Möglichkeit abschnitt, die tatsächlich vorhandenen Kompositionen richtig zu würdigen. Ausserdem liegt es ja auf der Hand, dass mit dem einfachen Konstatieren der dichterischen Natur der prophetischen Verkündigungen doch nichts darüber gesagt ist, wie diese Dichtungen eigentlich zur Öffentlichkeit gebracht worden sind, welches ihr ursprünglicher Zweck gewesen ist u. s. w.

Wenn wir jetzt einen neuen Versuch machen wollen, die literarische Gattung der prophetischen Texte festzustellen, müssen wir sofort unsere Aufgabe dahin einschränken, dass wir den Hauptgesichtspunkt angeben, von dem aus die prophetischen Verkündigungen nach unserer Meinung zu betrachten sind. Es ist uns selbstverständlich hier nicht möglich, die ganze Masse der prophetischen "Reden" und "Gedichte" nach dem neuen Massstab zu prüfen. Wir müssen uns damit zufrieden geben, dass wir ein Programm vorlegen, dessen Haltbarkeit wir nur durch ausgewählte Beispiele, nicht durch eine allgemeine Untersuchung des gesamten Materials zu prüfen im stande sind.

Wir meinen, dass die prophetische Literatur des Alten Testaments ihrer literarischen Gattung nach als *Revelationsliteratur* zu bezeichnen ist. Dieser Terminus "Revelationsliteratur" hat sein eigentliches Heimatsrecht auf dem Gebiete der mystischen Literatur des Mittelalters. Was die Mystiker — ich benutze im Folgenden das Wort in dem allgemeineren und mehr populärem Sinne, nicht bloss von den Vertretern der ekstatischen Vereinigung mit Gott — in ihren ekstatischen bzw. halbekstatischen oder überhaupt inspirierten Zuständen hörten, sahen und erlebten, wurde als Revelationen bezeichnet. Und durch die Aufzeichnung solcher Revelationen entstand das, was man Revelationsliteratur zu bezeichnen pflegt. Als Proben der Revelationsliteratur dienen z. B. die Schriften, die unter den Namen Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn, Juliana von Norwich, Hildegard von Bingen, Katharina von Siena u. s. w. veröffentlicht worden sind. Charakteristischer ist jedoch diese Literaturgattung wohl nirgends anders zur Erscheinung gekommen als in den Schriften der grossen schwedischen Mystikerin und Prophetin Birgitta von Vadstena.

In der Diskussion über die literarische Art der propheti-

schen Schriften hat man es als eine besondere Schwierigkeit empfunden, dass wir sonst keine literarischen Werke besitzen, die mit den Schriften der Propheten so nahe verwandt seien, dass man sie zur Hilfe herbeiziehen könne, wenn man die literarische Gattung der prophetischen Schriften feststellen wolle. Wir meinen, dass gerade in der mittelalterlichen Revelationsliteratur man dieses unbekannte X finde. Es gilt also zuerst, in die literarischen, stilistischen und psychologischen Eigentümlichkeiten der mittelalterlichen Revelationsliteratur einzudringen, dann die Verwandtschaft zwischen ihr und der alttestamentlichen Prophetenliteratur festzustellen, schliesslich die Konsequenzen aus der in dieser Weise gewonnenen Auffassung der prophetischen Literatur auf dem Gebiete der Literarkritik und der Exegese zu ziehen.

Der Leser macht hier ganz gewiss eine Einwendung: es ist doch ein gewagtes Unternehmen, die alttestamentliche Prophetenliteratur mit der mittelalterlichen christlichen Mystikerliteratur zusammenzustellen. Sowohl der Zeitabstand wie die allgemeinen kulturellen und die speziellen religiösen Verschiedenheiten seien zu gross, als dass ein Vergleich berechtigt wäre. Der Weg, den wir zu gehen beabsichtigen, sei schon vom Anfang an als ein Irrweg zu betrachten.

Dieser Einwand imponiert indessen nicht sehr. Freilich, der Zeitabstand ist gross, die kulturellen Voraussetzungen und auch die inneren Eigentümlichkeiten sind vielfach inkommensurabel, aber, was in diesem Falle am wichtigsten ist, die psychologischen Bedingungen sind wesentlich dieselben, in dem einen Falle wie in dem anderen. Der seelische Zustand, aus dem die Verkündigungen der alttestamentlichen Propheten hergeflossen sind, ist wesentlich derselbe, wie der, in dem die mittelalterlichen Mystiker ihre Revelationen empfangen. Wenn die Propheten sagen: "Das Wort Jahves kam zu mir", "der Herr hat zu mir gesprochen", "der Herr liess mich dieses Gesicht sehen", so ist das Erlebnis, das hinter diesen Formeln liegt, religionspsychologisch gesehen, nicht wesentlich verschieden von den Erfahrungen, deren die christlichen Mystiker sich bewusst werden, wenn sie sich so ausdrücken: "Gott sprach zu mir", "der Bräutigam redete zu seiner Braut", "ich sah dieses Gesicht", "ich hörte, dass jemand folgende Worte zu mir sprach" u. s. w. Wird es einmal anerkannt — und das kann wohl nach den neueren Untersuchungen

über die Psychologie der Propheten nicht mehr verneint werden¹ — dass die Frömmigkeit der Propheten *nach ihrem Grundzug betrachtet* in die Kategorie der ekstatischen Frömmigkeit gehört, dann folgt daraus, dass ihre Tätigkeit als Verkünder, bzw. Schriftsteller, in Analogie mit dem begriffen werden muss, was wir von den Vertretern der ekstatischen Frömmigkeit überhaupt in dieser Hinsicht wissen. Die ekstatische Frömmigkeit ist in allen Zeiten und in allen Kulturen sich wesentlich gleich, namentlich in ihrer allgemeinen psychologischen Art. Dass der Inhalt der Offenbarungen stark wechselt, und dass der religiöse und ethische Wert der mystischen Erlebnisse selbstverständlich nicht immer derselbe ist, ist in diesem Zusammenhange von gar keinem Belang.

Ebensowenig dürfte hier eingewandt werden, dass die prophetischen Verkündigungen gewiss nicht immer ekstatischer Natur sind. Sie machen in vielen Fällen gar nicht den Eindruck, dass sie aus einem ekstatischen Seelenzustand stammen. Es ist ganz richtig, dass die Verkündigungen der Propheten in vielen Fällen ein Gepräge haben, als ob sie aus einem ganz normalen und sehr bewussten seelischen Zustand herflössen — man kann z. B. an die letzten Kapitel Hesekiels denken — aber ganz dasselbe ist auch bei den mittelalterlichen Mystikern der Fall. Ihre religiösen Erlebnisse umfassen die ganze Skala psychischer Zustände von der wirklichen Ekstase an bis zu einem Zustand, der dem völlig bewussten Geisteszustand nahe kommt. Sei es, dass die Verkündigungen in der Ekstase geboren sind, sei es, dass sie Erzeugnisse des inspirierten Nachdenkens und einer inspirierten Reflexion sind, der Mystiker selbst betrachtet sie in beiden Fällen als Offenbarungen — bei ihm ist das Gefühl für den Unterschied zwischen psychischer Selbsttätigkeit und göttlicher Offenbarung erloschen — und bringt sie als solche mit allen mit dem Offenbarungscharakter zusammenhängenden stilistischen Eigentümlichkeiten an die Öffentlichkeit. Ganz so haben wir uns auch den Zusammenhang zwischen dem Seelenleben und den Verkündigungen der Propheten vorzustellen. Wir werden indessen auf diese Frage weiter unten zurückkommen.

¹ Ich denke vor allem an die Gesichtspunkte und die Untersuchungen, welche man in verschiedenen Arbeiten von Gunkel, Duhm, Hölscher u. a. findet.

2. Die mittelalterliche Revelationsliteratur.

Jetzt wollen wir zu einer Analyse der stilistischen und literarischen Eigentümlichkeiten der Revelationsliteratur übergehen. Den Stoff hat uns in erster Reihe die schwedische Prophetin Birgitta dargeboten. Aber auch die Schriften anderer Mystiker haben wir gelegentlich herbeigezogen. Wir beabsichtigen hier selbstverständlich nicht eine erschöpfende Darstellung des bisher wenig beachteten Themas. Wir begnügen uns damit, allein das heranzuziehen, was auf die prophetische Literatur des alten Testaments Licht werfen kann.¹

Zum Wesen einer literarischen Revelation gehört, dass sie darstellt, was der Mystiker in seinem inspirierten Zustande erfahren hat. In diesen mystischen Erfahrungen kann es sich um Gesichte, Worte, Gedanken, Entschlüsse handeln. In jedem Falle behauptet aber der Mystiker, dass, was er zu sagen hat, nicht von ihm selbst stammt, sondern ihm von Gott gegeben ist. Das logische Subjekt einer Revelation ist Gott oder ein Bote Gottes. Die himmlische Welt ist der Ursprungsort der Revelation, nicht der Mystiker selbst oder die irdische Welt.

Oft tritt Gott selbst unmittelbar am Anfang der Revelation als Redender auf. An Gottes Stelle treten bisweilen Christus, die heilige Jungfrau oder ein Heiliger; das tut aber nichts zur Sache. Die erste Revelation Birgittas beginnt so: *Ego sum creator caeli et terrae, unus in deitate cum Patre et Spiritu sancto etc.* Die Gottheit redet, aber die Rede wird vom Offen-

¹ Folgende Werke und Ausgaben mystischer Literatur habe ich in erster Reihe benutzt: *Revelationes caelestes s. Birgittae suecae*, Monachii 1680. Den altschwedischen Text bietet Heliga Birgittas uppenbarelser I—V herausgeg. von G. E. Klemming in Svenska Fornskrift-sällskapets Samlingar 1857—1884. (Ein Auswahl der Revelationen in moderner schwedischer Übersetzung bei R. Steffen, *Den heliga Birgittas uppenbarelser* 1909.) — Die Revelationen Mechthilds von Magdeburg kenne ich aus dem Werke *Lux divinitatis fluens in corda veritatis* und die der Mechthild von Hackeborn aus *Liber specialis gratiae*. Beide diese Schriften sind bequem zugänglich in dem Werke *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae* — — — cura et opera Solesmensium O. S. B. Monachorum, II, Pictavii et Parisiis 1877. Für die Schriften Hildegards von Bingen habe ich benutzt Migne, *Patres lat.*, 197, und für den Dialog der Katharina von Siena eine lateinische Ausgabe gedr. in Ingolstadt 1583.

barungsempfänger vernommen. Dadurch bekommt die Rede den Charakter einer Revelation.¹

Öfter vielleicht wird die Rede der Gottheit durch eine Einführungsformel dieses Typus eingeleitet: die Gottheit sprach so und so. Bei Birgitta: *Filius Dei loquitur; Filius loquebatur ad sponsam; Maria loquebatur; quidam sanctorum loquebatur sponsae etc.*²

Sehr gewöhnlich ist es, dass in der Revelation eine Vision geschildert wird. Es heisst dann, dass der Mystiker das und das sah. Oft werden im Zusammenhang mit der Vision Stimmen gehört, die das oder das sagen. Nicht selten wird die Vision gedeutet, und Schlüsse werden aus dem Vernommenen gezogen. Hier kommt nicht selten die Dialogform zur Anwendung.

In diesem Falle hat die Revelation schon die Gestalt einer Erzählung angenommen, obschon das erzählende Element hauptsächlich auf die Schilderung des Gesehenen beschränkt ist. Der Erzählungsstoff lässt sich jedoch leicht vermehren. Es wird erzählt, unter welchen Umständen das Gesicht geschaut wurde, zu welcher Zeit, an welchem Ort, aus welchem Anlass u. s. w. Die Revelation nähert sich in solchen Fällen der Heiligenlegende. Der Redende ist weder Gott noch der Mystiker, sondern ein Erzähler, der von den Erlebnissen seines Helden berichtet.³

¹ So sehr oft bei Birgitta. Oft wird die göttliche Rede mit einer Präsentationsformel eingeleitet von diesem Typus: *ego sum creator, ego sum Deus tuus, ego sum regina caeli, ego sum Jesus Christus*, aber die Rede kann auch unmittelbar ohne eine solche Formel beginnen. Letzteres meistens bei Katharina. Sie liebt jedoch, die göttliche Rede mit einer Einleitung von diesem Typus zu versehen: *unum te volo non ignorare, nunc autem videre potuisti, volo te noscere, noveris igitur indubitanter, nunc tibi monstrare decrevi u. s. w.*

² Ähnlich bisweilen bei Katharina: *dixit huic animae Dominus, item ait Dominus, aeternus Deus ait*. Bei Mechthild von Magdeburg lesen wir Einleitungen wie die folgenden: *Deus pater mihi revelavit, docuit me Dominus, haec dicit Dominus*. Mechthild von Hackeborn: *alia vice dixit ad eam Dominus, docuit eam Dominus dicens, audivit Dominus sibi dicentem u. s. w.*

³ Dies ist der in den Revelationen Mechthilds von Hackeborn bevorzugte Stiltypus. Sie hat nicht selbst ihre Offenbarungen aufgezeichnet; das geschah durch zwei Nonnen, im Anfang ohne ihr Wissen (*Spec. gratia* II 42 f.). Wir geben hier ein Beispiel dieses Stiltypus: *In missa "veni et ostende", cum pro omnibus oraret — — vidit Dominum — — cujus facies, velut mille soles radians, singulas personas solari radio illustrabat. Illa vero perquirente*

Ganz wie eine göttliche Rede ohne Einführungsformel angeführt werden kann, kann auch ein Gesicht, ein Ereignis im Himmel oder in der Hölle geschildert werden, ohne dass das Verb "vidi" oder "audivi" hinzugesetzt ist. Wir werden so zu sagen in medias res geführt. Nur der Platz unter den Revelationen macht es deutlich, dass es sich um die Offenbarung eines Mystikers handelt.¹

Gewöhnlicher ist es jedoch, dass der Empfänger der Offenbarung selbst als Wortführender in der Revelation auftritt. Es heisst: ich sah, ich hörte, das und das zeigte sich mir, das und das geschah mir, Gott sprach zu mir.² Eigentümlich für den Stil der Revelationen ist es, dass der Redende oft von sich selbst nicht in erster Person, sondern in dritter Person spricht. Die sehr merkwürdige Revelation, die die von der Mutter Gottes an Birgitta ergehende Botschaft für den Papst Gregorius XI enthält, fängt so an: *Una persona vigilans et non dormiens, sed in oratione persistens, in spiritu rapta fuit. Et tunc omnes eius corporis vires quasi deficere videbantur, sed cor ipsius inflammabatur, et exultabat charitatis ardore, eiusque anima consolabatur, et quodam divino robore confortabatur spiritus eius, ac etiam tota conscientia eius replebatur spirituali intellectu. Cui personae tunc apparuit visio talis, etc.* Es ist deutlich, dass hier Birgitta selbst spricht, dass sie aber in einer für die mystische Frömmigkeit typischen Weise eine Art Spaltung der eigenen Persönlichkeit vornimmt und von sich selbst als im ekstatischen Zustand befindlich in dritter Person spricht.³ Man erinnert sich hier

cur facies ejus solarem speciem praeferret, ille respondit — — — (die Erklärung folgt). Spec. gratia I 4.

¹ Rev. Birg. I 24, Gespräch im Himmel zwischen Gott, Christus, Maria und den Engeln. So sehr oft Gespräche zwischen Gott und dem Sohn Gottes, Maria und Jesus u. s. w.

² So in der Regel in Hildegards Scivias: *vidi quasi montem, vidi maximum serenissimumque splendorem, vidi velut quamdam muliebrem imaginem, vidi velut magnam et rotundam turrin u. s. w.* Mechthild Magd.: *in raptu subito vidi montem, vidi speciosam virginem, mihi manifestavit se Jesus Chr., Deus pater mihi revelavit.*

³ Rev. IV 139. Ähnlich VII 19: *contigit uni personae vigilanti et orationi vacanti, quod cum staret in extasi contemplationis suspensa, videbat se raptam esse in spiritu in unum palatium etc.* So übrigens mehrmals. Birgitta vermeidet überhaupt, in erster Person zu reden. Sie bezeichnet sich selbst als sponsa, sponsa filii, sponsa Christi, und die Visionen werden mit videbatur

unwillkürlich an die Schilderung des Apostels Paulus 2. Kor. 12: *οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων . . . ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ κτλ.* Bisweilen geht die Rede von der dritten in die erste Person über oder umgekehrt.¹

Eine bedeutende Rolle spielt in den Revelationen die mysteriöse "Stimme", die vom Mystiker vernommen wird. Die "Stimme" überbringt ihm gewichtige Mitteilungen. Die "Stimme" deutet Gesichte oder kann überhaupt, wenn man eines solchen bedarf, als *tertius interveniens* auftreten. Die Rolle der "Stimme" spielt bisweilen "der Engel". Der Engel tritt oft als ein Vermittler zwischen Gott und dem Offenbarungsempfänger auf.²

Oft ist es nicht recht möglich zu entscheiden, wer in einer Revelation eigentlich das Wort führt, besonders wenn sie die Form einer Rede hat. Man kann schwanken, ob Gott oder der Mystiker redet. Die Reden oder Predigten der Revelationsliteratur haben von diesem Gesichtspunkt aus einen eigentümlich schillernden Charakter, der ja in den psychologischen Bedingungen der Revelationen wohl begründet ist. Eine göttliche Rede schreitet oft in erster Person fort, um dann plötzlich in dritter Person fortzufahren. "Ich" und "Gott" begegnen uns in unaufhörlichem Wechsel. Dasselbe war ja auch nicht selten der Fall, wenn der Offenbarungsempfänger selbst das Wort hat. Bald heisst es "ich sah", "ich hörte", bald spricht er von sich selbst als von einer zweiten Person.³

Ist also das Subjekt einer Offenbarungsrede oft recht unbestimmt, so gilt dasselbe auch von ihrem Objekt oder der Adresse. Das "du" wird nicht immer festgehalten, auch das "er" nicht, sondern "du" und "er" wechseln mit einander ab. Der

sponsae, Dominus loquebatur ad sponsam, videbat sponsa u. s. w. eingeleitet. Katharina von Siena redet auch in dritter Person: *dixit huic animae Dominus, haec anima dicebat, haec anima stabat in conspectu Dei u. s. w.* Die Vermeidung der ich-Form gehört also zum Stil der Revelationsliteratur.

¹ Rev. Birg. IV 7: *Uni personae vigilanti in oratione — — — videbatur — — —. Quibus dictis videbatur mihi — — —. Deinde sponsae videbatur — — —. Et tunc dixit angelus mihi u. s. w.*

² Rev. Birg. III 27: *audivi vocem dicentem: o Roma, Roma, muri tui dirupti sunt etc.* VIII 48: *tunc autem vox una insonuit in altum dicens: o mater misericordiae etc.* Das Auftreten des Engels ist so gewöhnlich, dass Beispiele überflüssig sind.

³ Sehr lehrreiche Beispiele Rev. Birg. VIII 56, I 25, 47, VI 29.

Adressat der Rede wird bald angeredet, bald wird von ihm in dritter Person gesprochen. Auch das lässt sich als ein Symptom des seelischen Ursprungs der Revelationen leicht verstehen. Der Redende hat nicht den Adressaten der Rede unmittelbar vor Augen. Er stellt sich ihn nur in seinem inspirierten Zustande vor.¹

Die Revelationen haben überhaupt oft etwas sehr Unberechenbares und Sprunghaftes an sich. Das gilt sowohl vom Stil als von der Stimmung. Je nach den Schwingungen des imaginativen Seelenlebens ändert sich die Rede. Dem Visionär wechseln die Vorstellungsbilder wie die Glasscherben des Kaleidoskops; und so ändert sich auch der Gang der Rede unaufhörlich. Die Gefühle steigen und sinken viel schneller als im normalen Bewusstseinsleben; und daher wechseln auch der Ton und die Stimmung der Revelation auffallend rasch.

Besonders wenn die Revelation die Form einer Rede hat, macht sich oft das Sprunghafte und Zusammenhangslose des Revelationsstils so geltend, dass die Rede in verschiedene Bruchstücke zerfällt. Jedes neue Bruchstück wird dann von neuem mit einer Einführungsformel eingeleitet: "Weiter sprach der Herr", "weiter sprach der Engel" u. s. w.; oder: "Der Herr sprach zum zweiten mal — — zum dritten mal" u. s. w. So kann eine Revelation in verschiedene relativ selbständige Abschnitte zerfallen, ohne dass die Einheitlichkeit der Revelation an und für sich aufgehoben wird.²

Welche Stilformen und literarischen Gattungen werden in der Revelationsliteratur benutzt? Man kann sagen: fast alle, die möglich sind. Oft begegnet uns die reine Erzählung. Es wird erzählt, dass der Mystiker das und das erlebte, das und das sah oder hörte oder in einer anderen Weise zu wissen bekam, wobei die näheren Umstände mehr oder weniger ausführlich geschildert werden. Der Mystiker erzählt selbst oder auch ein Anderer.³

¹ Siehe z. B. die revelatorischen Reden Birgittas an das Volk Cyperns und die Neapolitaner VII 19 und 27.

² Rev. Birg. IV 3, 55, 71, VII 31, VIII 48 u. s. w.

³ So kann sich die Revelation sehr stark der Heiligenlegende nähern. Revelationes Birgittae enthalten als 31. Rev. des siebenten Buches eine Erzählung von den letzten Stunden Birgittas in Rom. Das Stück sieht wie eine Geschichtserzählung aus. Der Charakter einer Revelation wird dennoch dadurch bewahrt, dass auch hier das Hauptinteresse sich um die Offenbarungen dreht,

Mit den Erzählungen wechseln die Reden. Die Gottheit redet zum Offenbarungsempfänger entweder von Dingen, die nur ihn und sein Gottesleben angehen, oder von Dingen, die sich auf andere Personen oder allgemeine Verhältnisse beziehen. Oder der Mystiker selbst redet. Er redet von dem, was ihm eingegeben worden ist, bisweilen wendet er sich an einen bestimmten Adressaten. Er kann sogar als ein Prediger auftreten. In einer solchen Predigtrede findet man nicht selten stilistische Formeln, die den Predigtcharakter besonders deutlich unterstreichen, z. B. Ermahnungen zu horehen, achtzugeben u. dgl.: „audi“, „audite“, „ausculta“, „attende diligenter“.¹ Dann und wann haben die Mitteilungen die Form eines Briefes. Entweder wird der Inhalt des Briefes in einer Revelation dem Mystiker gegeben, oder wird von dem Brief in Erzählungsform erzählt.

Der Dialog ist in der Revelationsliteratur sehr beliebt. Die Gottheit und der Mystiker halten Gespräche mit einander. Die Gottheit fragt, der Mystiker antwortet oder umgekehrt.² Oder der Dialog wird zwischen verschiedenen Personen der himmlischen oder der unteren Welt geführt.³ Eine andere Person kann an den Mystiker eine Frage richten; der Mystiker antwortet mit einer Antwort, die ihm als eine Revelation zuteil geworden ist.⁴

Gebete kommen nicht selten vor. Göttliche Antworten werden dem Bittenden als Gebetserhörung gegeben.⁵ Hymnen und

die Gott ihr zuteil werden lässt, während sie auf ihrem Sterbebett lag. So in der Regel. Etwas ganz anders sind die alten Biographien, die den Revelationssammlungen oft angehängt wurden, die aber nicht mehr zu den eigentlichen Revelationen gehören.

¹ Beispiele von typischen revelatorischen Reden geben Rev. Birg. I 1, 2, 3, 47, II 16, IV 33 (Rede Birgittas über den Zustand der römischen Kirche), VII 19 (Rede Christi an das cyprische Volk), VII 27 (Rede Christi an die Neapolitaner).

² So durchgehend im Dialog der Katharina von Siena. Zahlreiche Beispiele auch bei Birgitta und den beiden Mechthild.

³ Rev. Birg. I 20, 24, 38, 45, 46, 50 u. s. w. Lux div. I 5, IV 27, VII 17, 62.

⁴ Rev. Birg. VI 89 (über den Verfasser der Johannesapokalypse), 106 (in welchem Stand der Fragende Gott dienen sollte), 115 (wie es ein Finnländer anfangen sollte, der in Rom keinen Konfessor finden konnte, der seine Sprache verstand), 116 (der Fragende ist simplex quidam, der sein Pater noster nicht genau konnte) u. s. w.

⁵ Zahlreiche Beispiele bei Mechthild Magd. I 5, 15, 16, 17, IV 8, 13. Siehe auch Rev. Birg. III 11, 12, 23, 24, 27, 29, IV 3, 19, 21, u. s. w.

Lobgesänge sind oft in den Revelationen eingebettet. Ein Hymnus kann angestimmt werden, und die göttliche Mitteilung folgt als eine Antwort darauf.¹ Bisweilen enthalten die Revelationen auch Schmerzensausrufe und Klagelieder. Die Monologe sind zahlreich. Entweder ist der Mystiker der Redende oder auch eine göttliche Person. Gleichnisse und Fabeln gehören zum festen Bestand des Revelationsstoffes.

Geradezu typisch für den Revelationsstil ist es, wenn der Mystiker den Befehl empfängt, einem anderen das und jenes zu sagen oder zu schreiben. Der Mystiker erscheint dann als ein Bote Gottes, der Gottes Entschlüsse, Pläne, Erkundigungen, Befehle weiter bringen soll. Wir bekommen dann folgende Ausdrucksweisen: Gott sprach zu seiner Braut: Sage N. N. so und so; oder: Schreibe N. N. das und das.² Bei Hildegard sind "dic et clama", "clama et scribe" feste stilistische Formeln. Die Revelation ist somit nicht nur eine Sache zwischen dem Mystiker und seinem Gott, sie hat auch eine Bedeutung für andere. Der Offenbarungsempfänger fühlt sich als ein Sprachrohr, durch das Gottes Stimme den Menschen zu Ohren kommt. In diesem Bewusstsein kann er auch die Menschen herbeirufen, damit sie hören, was er zu verkündigen hat. Mit einem "audi", "audite", "diligenter considera" u. dgl. sucht er die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich und seine Worte zu richten. Er ist ein Verkündiger, ein Prediger geworden. Oder vielmehr ein Prophet; denn ein Offenbarungsempfänger, der zugleich ein Verkündiger ist, ist ein Prophet.

Zum Begriff der Revelationsliteratur gehört, dass sie wieder-

¹ Mehrere Beispiele bei Mechthild von Magdeburg: I 1, 16, II 13, IV 5, VII 19 ff. Reichlicher hymnologischer Stoff in Hildegards Scivias lib. III visio XIII. Bei Birgitta z. B. I 8: Benedictus sis tu Deus creator omnium etc.

² Einige Beispiele: Rev. Birg. VI 63: Filius loquitur ad sponsam: scribe ex parte mea Papae Clementi haec verba. Ego exaltavi te et ascendere te feci super omnes gradus honoris etc. VIII 10: Mater Dei loquitur sponsae dicens: dic reginae (der Königin Blanka von Schweden), quod ego mater misericordiae recepi eam tamquam nucleum in pomo corrosum etc. VII 8: Dic illi fratri amico meo, quod non est tibi licitum scire utrum anima papae Joannis XXII. sit in inferno an in caelo. Typisch für diese Stilform ist es, dass in der Regel nicht erzählt wird, dass die göttliche Botschaft dem Betreffenden überbracht wurde, sondern nur, wie die Botschaft als eine Offenbarung dem Mystiker zuteil wird.

geben will, was die Mystiker im inspirierten Zustande empfangen haben. Ihr Inhalt ist als Offenbarung anzusehen, und Offenbarungen sind nicht nur die vorkommenden Visionen und Auditionen, sondern auch die Antworten, Reden und Briefe, die für andere Personen bestimmt sind.¹ Selbst die Predigten der Revelationsliteratur sind zunächst eine Sache zwischen Gott und dem Offenbarungsempfänger. Eine Predigt für das Publikum wird die Predigt entweder dadurch, dass im Augenblicke der Offenbarung Personen zugegen sind und den Worten lauschen, die von den Lippen des inspirierten Offenbarungsempfängers quellen, oder dadurch, dass die Rede nachher vor einem Publikum gehalten oder schriftlich in die Öffentlichkeit gebracht wird.² Das Achtungswort "höret" ist gewiss in manchen Fällen bei der schriftlichen Aufzeichnung der geoffenbarten Rede hinzugesetzt worden, um die Rede auch stilistisch als Rede zu kennzeichnen. In anderen Fällen aber gehört es zur ursprünglichen Form der Verkündigung als einer in der Ekstase vor einer dem geistigen Auge des Ekstatikers sichtbaren Zuhörerschaft gehaltenen Rede.

Die literarischen und stilistischen Eigentümlichkeiten der Revelationsliteratur hängen mit ihren psychologischen Voraussetzungen sehr nahe zusammen. Eine Revelation als literarisches Produkt ist eine Schilderung dessen, was eine mystisch veranlagte Person im inspirierten Zustande erlebt hat. Eine eingehende Analyse dieser Zustände würde uns in diesem Zusammen-

¹ Es ist z. B. zu bemerken, dass die berühmte Rede Birgittas an das cyprische Volk Rev. VII 19 nicht die Wiedergabe einer gehaltenen Rede ist, sondern eine Rede, die sie im ekstatischen Zustand empfängt. Die Worte der Rede sind eigentlich Worte Christi. Der Offenbarungscharakter wird stark unterstrichen durch die Schlussworte der Revelation: *His autem sic visis et auditis in spiritu, ut praefertur, dicta visio disparuit, et remansit in oratione dicta persona non modico pavore et admiratione suspensa.* Diese Revelation empfangt Birgitta in Jerusalem. Von der Veröffentlichung wird erzählt: *publicavit eam in civitate Famagusta in praesentia domini regis et reginae.* Wahrscheinlich hat sie die Revelation vor den hohen Herrschaften selbst vorgelesen. Sie hatte vorher die Revelation dem König geschickt, damit er sie veröffentlichten solle, jedoch ohne Resultat.

² Die ekstatische finnische Frau Helena Konttinen hielt oft stundenlange Predigten im ekstatischen Zustand. Sie konnte ohne Zuhörer predigen — das Predigen war zunächst eine Sache zwischen ihr und Gott — war aber eine Zuhörerschaft dabei, wurde damit die revelatorische Rede zugleich öffentliche Predigt. K. K. Sarlin, *En profetissa i våra dagar*, Kuopio 1920.

hänge zu weit führen. So viel ist jedoch hier hervorzuheben, dass es sich nicht immer um das handelt, was wir in technischem Sinne Ekstase nennen, sondern auch um seelische Zustände, die mehr an die Erlebnisse des intensifizierten Gebetslebens und an die energische Konzentrierung der Phantasie und des Gedankens oder an die künstlerische Inspiration erinnern. Einmal wird der Mystiker ohne Vorbereitung von dem überfallen, was er "raptus mentis" nennt; die normalen Kräfte der Seele werden suspendiert, und die geheimnisvollen Türen des Geistes öffnen sich für die himmlischen Eindrücke. Ein andermal setzt er sich selber hin die Feder in der Hand und das Tintenfass vor sich auf dem Schreibtisch. Er konzentriert die Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Thema, eine gewisse Erregung tritt in seinem Seelenleben ein, Vorstellungen und Gedanken strömen über ihn. Es ist ihm, wie wenn aus einem wunderbaren Vorrat eine Fülle von Ideen über ihn ausgegossen sei. Dies ist nicht Ekstase, sondern eine Erfahrung geistiger Eingebung. Wir müssen damit rechnen, dass die seelischen Zustände der Verfasser der Revelationen sich über die ganze Skala von wirklicher Ekstase bis normaler geistiger Eingebung erstrecken. Um einen zusammenfassenden Namen für diese Revelationszustände zu erhalten, sprechen wir einfach von den *revelatorischen Zuständen* der Offenbarungsempfänger.

Um alles dies recht anschaulich zu machen, wollen wir hier ein paar Schilderungen von den revelatorischen Erlebnissen der heiligen Birgitta aus den Quellen anführen.

Einer der ältesten Biographen, der Beichtvater Alfonso da Vadaterra, schreibt in seiner *Epistola solitarii*:¹ Ego etiam, Deo teste, pluries vidi praedictam dominam aliquando sedendo, aliquando prostratam stare in oratione totam absorptam, et quasi exanimem alienatam a sensibus corporis, raptam in extasi spiritus, nihil videntem, nec audientem de his, quae agebantur in loco illo, ubi ipsa corporaliter erat. Quae quando revertebatur ad se, narrabat mihi indigno ad talia, et praefatis duobus confessoribus suis, visiones, quas tunc habuerat, et secreta magnalia et arcana Dei.²

¹ Sie steht in der lateinischen Ausgabe 1680 zwischen dem siebenten und dem achten Buch der Revelationen.

² Wertvolle Beschreibungen ihrer ekstatischen Zustände gibt Birgitta

Auch in solchen Fällen, da der Inhalt einer Darstellung uns zu zwingen scheint, eher von schriftstellerischer Tätigkeit als von einer Offenbarung zu sprechen, kann der Mystiker selbst sich als Offenbarungsempfänger ansehen, und die Darstellung bekommt somit den formalen Charakter einer Revelation. Ein schönes Beispiel eines solchen Falles und vor allem einen wertvollen Blick in die Psychologie des inspirierten Seelenzustandes gibt uns eine Stelle, wo vom Empfang der Regula Salvatoris, der Klosterregel des Birgittinerordens, die Rede ist. Die Stelle lautet¹: *Deus omnium rerum creator benedicto ore suo omnia istius regulae verba tam mirabiliter et in tam brevi tempore mihi indignae personae retulit, quod alicui homini hoc non sufficio enarrare. Nec quidem possibile est alicui sine similitudine corporali comprehendere, qualiter in brevissima hora tot verba proferri possent aut capi. Unde sicut si in aliquo vase res pretiosae multae et diversae haberentur, quae dum de ipso vase in simul effunderentur, tunc ab aliquo hoc vidente in uno momento unaquaeque res ab alia discerneretur, tanto etiam tempore res illae coram eo morarentur, ut unamquamque per se in sinum suum colligere posset. Simili modo, statim quando Jesus Christus, qui apparuit mihi, sua benedicta labia aperuit et loqui caepit, confestim in brevissima hora omnes articuli istius regulae cum omnibus verbis, quae in eis continentur, coram me erant, non quasi in aliqua carta conscripta, sed quali modo hoc fuit, ille solus novit, a quo tam mirabiliter audiebantur. Ex cujus mirifica virtute comprehendendi potuerunt, et unumquodque ab altero a sensu meo discerni. Tanto denique tempore in illa visione morabar, donec omnia collegi in memoriae meae sinu cooperante Christi gratia.* Man bemerke hier das Gefühl vom überströmenden Reichtum des Offenbarungsinhalt; weiter die Kürze des Zeitraums, worin der sehr umfassende und in hohem Massen detaillierte Inhalt der Klosterregel empfangen wurde; schliesslich, zum dritten, ist zu beobachten, wie der Offenbarungsempfänger es als eine besondere Gnade ansieht, dass er befähigt wurde, alles genau im Gedächtnis zu behalten. Trotz der Behauptung, dass

selbst an mehreren Stellen: Rev. IV 77, 78, VII 1, 4, Regula Salvatoris 29, 30 u. s. w.

¹ Regula Salvatoris 29. Die Klosterregel steht in der Ausgabe 1680 nach Buch VIII der Revelationen.

bei dieser Offenbarung "Christus apparuit", kann hier von einer wirklichen Ekstase nicht die Rede sein. Es handelt sich um eine ungewöhnlich gesteigerte Intuition intellektueller Art, freilich in Begleitung von einer starken Steigerung auch der Bildkraft und des Gefühlslebens. *Post hanc autem visionem* — fügt Birgitta hinzu — *tanto erat cor meum fervore et júbilo impletum, quod non posset in illud plus intrare, si deberem amplius vivere, sed rumperetur prae gaudio*.¹ Haben wir uns etwa "das Gesicht" Hesekiels von dem neuen Tempel und der neuen Gemeinde (Kapp. 40—48) in analoger Weise vorzustellen?²

Bisweilen tritt die Selbsttätigkeit des Offenbarungsempfängers so stark hervor, dass man am liebsten von einer inspirierten schriftstellerischen Tätigkeit sprechen möchte. Als Birgitta die verschiedenen Teile der Schrift "Sermo angelicus" empfing, hatte sie sich im voraus hingesezt "ad scribendum cum pugillari et carta et penna in manibus".³ Nicht immer ist das Herz des Mystikers bereit, dem geoffenbarten Inhalt unmittelbar die rechte Gestalt zu geben. Er muss sich eifrige Mühe geben, um die rechte Form und die rechten Worte herauszufinden: *cor tuum non semper est capax et fervidum ad proferendum et scribendum illa, quae sentis, sed nunc volvis et revolvis ea in animo tuo, nunc scribis et rescribis illa, donec veneris ad proprium sensum verborum meorum*.⁴

Die revelatorischen Zustände umfassen also die ganze Skala von dem halluzinatorischen Erlebnis an bis an die Grenze des künstlerischen Phantasie-Schaffens; wir könnten von einem anderen Gesichtspunkt aus auch so sagen: von der wirklichen

¹ Eine religionspsychologische Untersuchung über Birgitta auf Grund ihrer Revelationen liefert der ausgezeichnete schwedische Birgittaforscher K. B. Westman in seiner Arbeit *Birgitta-studier I*, diss. Ups. 1911. (Uppsala Universitets Årsskrift 1911 Bd. 1.) Ich habe von dieser Arbeit sehr viel für diese Untersuchung gelernt.

² Überaus interessante Parallelen zur "Vision" Hesekiels über die Einrichtung des neuen Tempelgebäudes, die Grenzen des Landes und das neue Jerusalem bieten die visionären Beschreibungen Birgittas über die Klostergebäude in Vadstena in der *Regula Salvatoris* und vor allem in den *Revelationes extravagantes* 28 ff. Vgl. auch die geographische Vision über Rom VI 74.

³ Siehe den Prolog zum *Sermo angelicus* gleich nach der *Regula Salv.* in der Münchener Ausgabe.

⁴ *Revelationes extravagantes* 49.

Ekstase an bis zur Grenze des normalen Bewusstseins. Typisch für den revelatorischen Zustand ist jedoch immer das Bewusstsein des Mystikers, dass, was er erlebt, einen objektiven, übernatürlichen Inhalt hat. Der Künstler und der Dichter wissen, dass ihre Bilder und Worte schliesslich aus dem eigenen Inneren herfliessen. Für den Mystiker ist die unsichtbare Welt gleich objektiv und wirklich wie die gegenwärtige sichtbare Welt, ja vielleicht noch wirklicher. Es liegt ihm also viel näher, seine Eingebungen den Kräften und Mächten der unsichtbaren Welt direkt zuzuschreiben als den Bewegungen seines eigenen Inneren. Der mittelalterliche Mystiker empfindet sich selbst nicht als Schöpfer, sondern als Empfänger, und das nicht bildlich ausgedrückt, sondern im realsten Sinne. Was er vernimmt, sind nach seiner Auffassung nicht Erzeugnisse seines eigenen Geistes, sondern der anderen Welt direkt entstammende Offenbarungen. Das Empfangene kommt zu ihm, ja drängt sich ihm mit Gewalt auf. Er ist wesentlich passiv, nicht aktiv. Er kann nicht selbst produzieren, er kann auch nicht Widerstand leisten. Er kann sich etwa für die Offenbarungen vorbereiten, aber die Offenbarung selbst wird ihm gegeben. Gott gestaltet im Unsichtbaren den Inhalt der Offenbarungen vor seiner Seele. Er apperzipiert den Offenbarungsinhalt mit den Kräften der Wahrnehmung, die ihm zur Verfügung stehen. Bisweilen mit den leiblichen Sinnesorganen, öfter mit den geheimen Organen der Seele.¹ Die Mystiker des Mittelalters unterscheiden drei Arten von Visionen: *visiones corporales*, *imaginariae* und *intellectuales*. Die ersten würden wir etwa Halluzinationen benennen, die beiden letzten Arten etwa "innere Wahrnehmungen". Im ersten Falle meint man, mit dem Auge des Körpers zu sehen und tut es vielleicht auch in halluzinatorischer Weise; im zweiten und dritten Falle schaut und vernimmt man im Geiste, "spiritualiter, non corporaliter", mit den Augen und Ohren der Seele. Die inneren Wahrnehmungen in diesem Sinne sind die für den revelatorischen Zustand typischen. Immer hat jedoch das Empfangene etwas so Packendes und

¹ Sehr lehrreich sind die Worte Hildegards von Bingen in der Praefatio zu Scivias: *visiones quas vidi, non eas in somnis, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepi, sed eas vigilans, circumspiciens in pura mente oculis et auribus interioris hominis in apertis locis secundum voluntatem Dei accepi.*

Anschauliches an sich, dass es dem Offenbarungsempfänger nicht einfällt, daran zu zweifeln, dass es sich um objektive Realitäten handelt. Und wenn er auch selbst verneint, dass er es mit den körperlichen Sinnen empfangen hat — was er oft betont — so ist es ihm doch durchaus natürlich, das geistig Wahrgenommene in die Gestalt körperlicher Empfindungen zu kleiden. Er sieht und hört und schmeckt. Alles das ist nicht bloss Bildersprache und Symbol, künstlerisch veranschaulichender Ausdruck. So packend, so anschaulich, so deutlich ist ihm, was ihm in dem revelatorischen Zustand dargestellt wird, dass er sich gar nicht anders ausdrücken kann. Er sieht und hört im Geiste, wie wir "sehen" und "hören" im Traume. Sind ja auch die Grenzen zwischen dem Äusseren und dem Inneren, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt dem mittelalterlichen Menschen überhaupt so fliessend. Was wir nur mit den inneren Organen vernehmen, das vernimmt er oft zugleich mit den äusseren.¹ Und wenn wir nur Äusseres sehen, sieht er oft zugleich oder zunächst Inneres. "Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins — nach der Welt hin und nach dem Inneren des Menschen selbst — wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach" (J. Burckhardt).²

Was dem Mystiker in seinem inspirierten Zustand gegeben wird, sind Offenbarungen oder Revelationen. Und Offenbarungen sind für ihn, wenn er sich in dem revelatorischen Zustande befindet, nicht nur, was er als Vision sieht und als Audition hört, sondern alles, was dann in seiner Seele aufsteigt: Verkündigungen, Ermahnungen, Gebete, Hymnen u. s. w.

Die Revelation ist zunächst nur eine Sache zwischen dem Offenbarungsempfänger und seinem Gotte. An und für sich hat sie mit der Öffentlichkeit gar nichts zu tun. Etwas Öffentliches wird die Revelation erst dadurch, dass sie durch Rede oder Schrift zur Kenntnis anderer Menschen gebracht wird.

¹ Birgitta erzählt mehrmals, dass sie einen üblen Geruch fühlte, wenn sich eine Person in ihrer Nähe befand, die eine schwere Sünde begangen hatte. Ebenso sagt sie, sie fühle einen unangenehmen Geschmack im Munde, wenn sie selbst etwas Unwahres geäussert habe.

² Feine Beobachtungen über das mittelalterliche Seelenleben finden sich bei Emilia Fogelklou, Birgitta, Stockholm 1919. Ebenso bei K. B. Westman, Birgitta-studier.

Und nun entsteht die überaus wichtige Frage: auf welchen Wegen sind die Revelationen ein Eigentum des Publikums statt ein Eigentum des Offenbarungsempfängers allein geworden?

Ein Mystiker erhält in seinem inspirierten Zustande den Befehl, eine Rede, eine Predigt zu halten oder jemandem eine Botschaft zu bringen. In der Offenbarung werden ihm die Hauptgedanken, der Grundriss der Rede eingegeben, bzw. der Inhalt der Botschaft. Er tritt sodann in die Öffentlichkeit hinaus und hält eine Rede auf Grund der Revelation, oder er legt dem Betreffenden seine Botschaft oder das von Gott erteilte Orakel dar. So ist aus der Revelation eine öffentliche Sache geworden.¹

Oder er erhält als eine Revelation die Aufforderung, dem oder jenem einen Brief zu schreiben, von dem und dem Inhalte. Er schreibt selbst oder lässt einen anderen den Brief schreiben. Aus der Revelation ist ein Schriftstück geworden, obwohl zunächst nur für den Adressaten bestimmt.²

Aber die grosse Masse der Revelationen innerhalb der Revelationsliteratur hat einen ganz anderen Charakter. Es handelt sich meistens um Gesichte aus dem Himmel oder der Hölle, um Gedanken und Erläuterungen, die sich auf das theologische Lehrgebäude beziehen, um moralische Wahrheiten, um Meditationen über die eigene Seele, über andere Seelen, über Szenen aus der heiligen Geschichte, aus dem Leben der Heiligen u. s. w. Alles das wird durch die Offenbarung das Eigentum des Mystikers; und an und für sich liegt darin keine Nötigung zum Veröffentlichenden. Aber hier kommt ein neuer Faktor hinzu, nämlich das Berufsbewusstsein des Offenbarungsempfängers, das sich oft in einem Bewusstsein davon äussert, dass er nicht bloss für sich selbst die Gnade der Offenbarung empfangen hat, sondern zum Besten seiner Mitmenschen. In der Berufungsvision hört Bir-

¹ Ein typisches Beispiel ist die von uns schon mehrmals erwähnte Rede Birgittas an die Cyprier. Sie ist von Birgitta in Jerusalem als eine Offenbarung empfangen. Eine öffentliche Rede wird sie erst dadurch, dass sie in Famagusta den Regenten vorgetragen wird. — Göttliche Antworten an einzelne Personen z. B. VI 89, 106, 109, 110, 115, 116, VIII 39 (eine typische Orakelantwort über ein politisches Unternehmen).

² Revelatorische Briefe z. B. Rev. Birg. VI 63 (an Clemens VI), IV 139 (an Gregorius XI), IV 142 u. s. w.

gitta die göttliche Stimme also redend: *scias, quia non loquor propter te solam, sed propter salutem omnium Christianorum*.¹ Der Offenbarungsempfänger fühlt sich kraft des Berufsbewusstseins als ein Bote Gottes, ein Beauftragter Gottes, der das Wort Gottes anderen kundmachen soll. *Ego sum ad modum vilis cursoris, qui cum portet litteras magni domini, ubi sunt magna negocia scripta* — soll Birgitta einmal über sich selbst geäußert haben.²

Wie ist aus der Masse der Revelationen Literatur geworden? Das war in verschiedener Weise möglich. Die Schrift *Sermo angelicus* ist so zustande gekommen, dass Birgitta unmittelbar selbst mit Hilfe des wartenden Schreibzeugs den Inhalt der Offenbarungen aufzeichnete.³ Von der Klosterregel sagt sie, sie habe den Inhalt "*cuidam viro religioso amico Dei*" diktiert, welcher alles so schnell wie nur möglich aufzeichnete.⁴ Eine ausführliche Schilderung der schriftlichen Aufzeichnung der Revelationen Birgittas ist uns in der Biographie der beiden Beichtväter Petrus von Skeninge und Petrus von Alvastra bewahrt.⁵ Die Schilderung gilt allerdings genau genommen nur für diejenigen Revelationen, die als göttliche Antworten auf Fragen verschiedener Personen empfangen wurden. Sie kann jedoch ohne Zweifel als typisch für die Revelationsliteratur überhaupt angesehen werden. Nachdem gesagt ist, dass Birgitta bisweilen die ihr geoffenbarten Antworten den betreffenden Personen persönlich mitteilte, setzt die Erzählung fort⁶: *vel illa verba divinitus ei data scribebat in lingua sua materna manu sua propria,*

¹ *Revelationes extravagantes* 47. Es heisst hier weiter: *Tu quippe eris sponsa mea et canale meum, audies et videbis spiritualia et secreta caelestia*. Siehe auch II 15 (lat. Ausg.). *Nunquid propter te solam? Non utique, sed propter aliorum eruditionem et salutem*.

² Westman a. a. O. S. 141.

³ Prologus in *Sermonem angelicum*: *praeparabat se quotidie in eadem camera ad scribendum cum pugillari et carta et penna in manibus — — — et sic parata angelum Domini expectabat — — et — — ipse dictabat distincte et ordinate in lingua materna beatae Birgittae. Et ipsa illas quotidie devotissime scribebat ab ore angeli, et patri suo spirituali quotidie illa, quae ipsa die scriberat, humiliter ostendebat*.

⁴ *Regula Salvatoris* 29.

⁵ Diese Biographie ist unter dem Titel *Vita sanctae Birgittae* gedruckt in *Scriptores rerum suecicarum medii aevi, tomus III, sectio posterior*, Upsaliae 1871.

⁶ A. a. O. S. 196.

ergießen, unter dessen ungestümen Sturze ich geringes Menschlein, eine so junge und zarte Pflanze, gebeugt niedersank und nichts zu einem Nutzen einsaugen konnte, als einige gar schwere Worte, zu denen ich mit dem Verständnis der Sinne durchaus nicht hinanzureichen vermochte. — — Diese Last enthub mir deine gütige Liebe, mein Gott, mit der gewohnten Liebkosung und belebte meine Seele mit diesen Worten¹: 'Weil die Überschwemmung dieser Fluten dir nicht frommt, werde ich dich nun an mein göttliches Herz lehnen und sanft und mild, allmählich, nach dem Masse deines Fassens das Wort in dich ergießen.' Dies allerwahrste Versprechen hast du gewisslich erfüllt, Herr mein Gott. Du hast vier Tage lang in der Frühe zur geeignetsten Stunde stets einen Teil der Rede mir so hell und hold eingeflösst, dass ich ohne alle Mühe, wie etwas, das ich viele Zeit im Gedächtnis gehalten hätte, das vordem nicht Gedachte schreiben konnte.“

Die Revelationen der Nonne Gertrud sind also zum Teil von ihr selbst geschrieben, zum Teil aber auch von einer Freundin, der sie diktirte.² Mechthild von Magdeburg schrieb selbst das Buch ihrer Revelationen mit eigener Hand.³ Elisabeth von Schönau teilte ihrem Bruder ihre Offenbarungen mit, der sie so redigierte, wie sie jetzt vorliegen.⁴ So hören wir überall von Geschwistern, Freunden, Beichtvätern, die den Offenbarungsempfängern als Sekretäre zur Seite gestanden haben, wenn diese nicht selbst geschrieben oder ihre Offenbarungen einfach verschwiegen haben.⁵

¹ Zu bemerken ist hier der Übergang der Rede von der dritten zur zweiten Person.

² Vgl. Preger S. 126.

³ Siehe Preger S. 70 f., 91 f.

⁴ Preger S. 28.

⁵ Von der finnischen Ekstatiker und Prophetin Helena Konttinen sind zahlreiche Revelationen aufgezeichnet worden. Der Herausgeber der gedruckten Sammlung erzählt von der Aufzeichnung Folgendes: "Alles, was in diesem Buche dargestellt ist, ist nach ihrem Diktamen stenographisch aufgezeichnet. Die Aufzeichnungen umfassen mehr als tausend Seiten. Helena hat erzählt, woran sie sich von ihren Offenbarungen erinnert hat, und von dem Unterricht, den sie im übernatürlichen Zustand erhalten hat, und von den Aufträgen, die sie vom Herrn bekommen hat. Bisweilen, wenn sie im übernatürlichen Zustand geredet hat, war ich anwesend und zeichnete das Gesprochene auf. — — Von diesen Reden hat sie sich auch selbst nachher an vielerlei erinnert, und wenn dunkle Hindeutungen dort vorgekommen sind, hat sie hernach erklären

Charakteristisch für die Revelationsliteratur ist es, dass die Sammlungen in der Regel nicht in einem Guss fertig gebracht werden. Ihre Abfassung erstreckt sich gewöhnlich auf lange Zeitperioden. Oft haben viele Hände daran gearbeitet; was darin steht, und was nicht mitgenommen wurde, ist oft eine Sache des Zufalls. Dadurch bekommt eine Revelationensammlung oft den Eindruck grosser Zusammenhangslosigkeit und Lückenhaftigkeit. Eine Revelation nimmt nicht mehr das Thema der vorigen auf. Die dritte setzt vielleicht etwas voraus, was bei der Niederschrift überhaupt nicht aufgenommen wurde. Das Resultat ist der Eindruck von etwas Sprunghaftem und Launenhaftem.

Geradezu typisch für die Revelationsliteratur ist es, dass dann und wann Versuche gemacht worden sind, grössere Vollständigkeit und auch grössere Deutlichkeit zustande zu bringen. Das geschieht durch allerlei Zusätze und Erläuterungen, die entweder unmittelbar bei der ersten Niederschrift hinzugesetzt werden oder erst nachträglich durch die Hände der Herausgeber oder Redaktoren. Die Termini dafür sind "declarationes" und "additiones", die z. B. die geschichtlichen Umstände erzählen, die den Anlass zu der Revelation gegeben haben, oder den ursprünglichen Stoff mit neuem bereichern, etwa mit erklärenden Bemerkungen, was alles auf Grund der Erinnerungen anderer Personen geschehen kann.¹

Die Revelation ist also zunächst etwas ganz Subjektives. Ihren Ursprung und ihre Heimat hat sie im persönlichen Gottesleben des Frommen. Aber der Inhalt der Revelation kann jemandem mündlich mitgeteilt werden, und zwar jemandem, den die Revelation in besonderer Weise angeht. Oder sie kann aufgezeichnet werden, um als Brief oder Flugblatt weiter zu gehen. Schliesslich können die Revelationen gesammelt werden. So bekommen wir ganze Buchwerke mit revelatorischen Offenbarungen. Die Revelationen sind Literatur geworden.

können, auf wen und auf was sich die Rede bezogen hat." K. K. Sarlin, *En profetissa i våra dagar*, Kuopio 1920, S. vii.

¹ Declarationes z. B. Rev. Birg. I 3, 13, 16, 17, 23, 28, 32, II 2, III 12, 22, 33, IV 16, 23, 32, 34, 51, 68, 71 u. s. w. Additiones III, 10, 11, 13, 19, IV 17, 55, 102, 107 u. s. w.

ergießen, unter dessen ungestümen Sturze ich geringes Menschlein, eine so junge und zarte Pflanze, gebeugt niedersank und nichts zu einem Nutzen einsaugen konnte, als einige gar schwere Worte, zu denen ich mit dem Verständnis der Sinne durchaus nicht hinanzureichen vermochte. — — Diese Last enthub mir deine gütige Liebe, mein Gott, mit der gewohnten Liebkosung und belebte meine Seele mit diesen Worten¹: 'Weil die Überschwemmung dieser Fluten dir nicht frommt, werde ich dich nun an mein göttliches Herz lehnen und sanft und mild, allmählich, nach dem Masse deines Fassens das Wort in dich ergießen.' Dies allerwahrste Versprechen hast du gewisslich erfüllt, Herr mein Gott. Du hast vier Tage lang in der Frühe zur geeignetsten Stunde stets einen Teil der Rede mir so hell und hold eingeflösst, dass ich ohne alle Mühe, wie etwas, das ich viele Zeit im Gedächtnis gehalten hätte, das vordem nicht Gedachte schreiben konnte.“

Die Revelationen der Nonne Gertrud sind also zum Teil von ihr selbst geschrieben, zum Teil aber auch von einer Freundin, der sie diktirte.² Mechthild von Magdeburg schrieb selbst das Buch ihrer Revelationen mit eigener Hand.³ Elisabeth von Schönau teilte ihrem Bruder ihre Offenbarungen mit, der sie so redigierte, wie sie jetzt vorliegen.⁴ So hören wir überall von Geschwistern, Freunden, Beichtvätern, die den Offenbarungsempfängern als Sekretäre zur Seite gestanden haben, wenn diese nicht selbst geschrieben oder ihre Offenbarungen einfach verschwiegen haben.⁵

¹ Zu bemerken ist hier der Übergang der Rede von der dritten zur zweiten Person.

² Vgl. Preger S. 126.

³ Siehe Preger S. 70 f., 91 f.

⁴ Preger S. 28.

⁵ Von der finnischen Ekstatiker und Prophetin Helena Konttinen sind zahlreiche Revelationen aufgezeichnet worden. Der Herausgeber der gedruckten Sammlung erzählt von der Aufzeichnung Folgendes: "Alles, was in diesem Buche dargestellt ist, ist nach ihrem Diktamen stenographisch aufgezeichnet. Die Aufzeichnungen umfassen mehr als tausend Seiten. Helena hat erzählt, woran sie sich von ihren Offenbarungen erinnert hat, und von dem Unterricht, den sie im übernatürlichen Zustand erhalten hat, und von den Aufträgen, die sie vom Herrn bekommen hat. Bisweilen, wenn sie im übernatürlichen Zustand geredet hat, war ich anwesend und zeichnete das Gesprochene auf. — — Von diesen Reden hat sie sich auch selbst nachher an vielerlei erinnert, und wenn dunkle Hindeutungen dort vorgekommen sind, hat sie hernach erklären

Charakteristisch für die Revelationsliteratur ist es, dass die Sammlungen in der Regel nicht in einem Guss fertig gebracht werden. Ihre Abfassung erstreckt sich gewöhnlich auf lange Zeitperioden. Oft haben viele Hände daran gearbeitet; was darin steht, und was nicht mitgenommen wurde, ist oft eine Sache des Zufalls. Dadurch bekommt eine Revelationensammlung oft den Eindruck grosser Zusammenhangslosigkeit und Lückenhaftigkeit. Eine Revelation nimmt nicht mehr das Thema der vorigen auf. Die dritte setzt vielleicht etwas voraus, was bei der Niederschrift überhaupt nicht aufgenommen wurde. Das Resultat ist der Eindruck von etwas Sprunghaftem und Launenhaftem.

Geradezu typisch für die Revelationsliteratur ist es, dass dann und wann Versuche gemacht worden sind, grössere Vollständigkeit und auch grössere Deutlichkeit zustande zu bringen. Das geschieht durch allerlei Zusätze und Erläuterungen, die entweder unmittelbar bei der ersten Niederschrift hinzugesetzt werden oder erst nachträglich durch die Hände der Herausgeber oder Redaktoren. Die Termini dafür sind "declarationes" und "additiones", die z. B. die geschichtlichen Umstände erzählen, die den Anlass zu der Revelation gegeben haben, oder den ursprünglichen Stoff mit neuem bereichern, etwa mit erklärenden Bemerkungen, was alles auf Grund der Erinnerungen anderer Personen geschehen kann.¹

Die Revelation ist also zunächst etwas ganz Subjektives. Ihren Ursprung und ihre Heimat hat sie im persönlichen Gottesleben des Frommen. Aber der Inhalt der Revelation kann jemandem mündlich mitgeteilt werden, und zwar jemandem, den die Revelation in besonderer Weise angeht. Oder sie kann aufgezeichnet werden, um als Brief oder Flugblatt weiter zu gehen. Schliesslich können die Revelationen gesammelt werden. So bekommen wir ganze Buchwerke mit revelatorischen Offenbarungen. Die Revelationen sind Literatur geworden.

können, auf wen und auf was sich die Rede bezogen hat." K. K. Sarlin, *En profetissa i våra dagar*, Kuopio 1920, S. VII.

¹ Declarationes z. B. Rev. Birg. I 3, 13, 16, 17, 23, 28, 32, II 2, III 12, 22, 33, IV 16, 23, 32, 34, 51, 68, 71 u. s. w. Additiones III, 10, 11, 13, 19, IV 17, 55, 102, 107 u. s. w.

3. Die prophetische Literatur als Revelationsliteratur.

Ich denke, dass niemand diese Zeilen hat durchlesen können, ohne an die Propheten Israels und an die alttestamentliche Prophetenliteratur zu denken. Sind nicht fast alle psychologischen, stilistischen und literarischen Eigentümlichkeiten der Revelationsliteratur auch in den prophetischen Schriften wiederzufinden?

Zunächst haben die prophetischen Verkündigungen mit den Revelationen das gemeinsame, was das Wesentliche in Allem ist, nämlich, dass es sich hier und dort zunächst um etwas handelt, was dem Frommen nach seiner eigenen Auffassung von Gott eingegeben ist, was ihm in eigentlichem Sinne geoffenbart ist. Dass die Propheten selbst ihre Verkündigungen so aufgefasst haben, geht aus der ganzen Reihe eigentümlicher Ausdrücke hervor, mit denen sie ihre Aussprüche als göttlich inspiriert kennzeichnen. Derartige Ausdrücke wenden auch die Herausgeber der prophetischen Schriften an und zeigen somit, dass auch sie den Inhalt der Prophetenbücher als Offenbarungen angesehen haben. Wir benennen diese Ausdrücke "Offenbarungsformeln" oder "Revelationsformeln".

Wenn der Herausgeber des Jesajabuches das Buch mit dieser Einleitung versehen hat: "Gesicht Jesajas, das er sah über Juda und Jerusalem", so ist das so viel, als wenn gesagt wäre: "Buch der Revelationen Jesajas betreffs Juda und Jerusalem". Das hebräische Wort *hāzōn* bedeutet zunächst "Gesicht" im eigentlichen Sinne des Wortes, und das Wort *hāzā* steht vom Schauen einer Vision. Aber die Wörter werden auch dann sehr oft benutzt, wenn es sich nicht um eigentliche Gesichte handelt, sondern um Offenbarungen jedes beliebigen Inhalts: Am. 1: 1, Jes. 2: 1, 13: 1, 30: 10, Hes. 12: 22 f., 27, 13: 16, Hab. 1: 1, 2: 2. Der Terminus umfasst, wenn wir uns so ausdrücken wollen, sowohl den Begriff "Vision" wie den Begriff "Audition". "Gesicht" kann in solchen Fällen einfach mit "prophetischer Offenbarung" übersetzt werden, und "sehen" bedeutet einfach "prophetische Offenbarungen empfangen". Deshalb können auch ganze prophetische Bücher als "Gesichte" gekennzeichnet werden.

So ausser Jesaja auch Nahum und Obadja. In solchen Zusammenhängen kann das Wort "Gesicht" mit "Revelationen" übersetzt werden. Die prophetischen Bücher sind *libri revelationum* der Hebräer. Wenn das so ist, so kann es uns nicht wunder nehmen, dass z. B. ein Orakel Jeremias an den jüdischen König über die Auslieferung an die Babylonier als etwas bezeichnet wird, das Jahve den Propheten hat "sehen" (*rā'ā*) lassen (38: 21). Jedes Einzelorakel ist eigentlich eine Revelation. Vgl. auch Hes. 11: 25 (*rā'ā*).¹

Der Inhalt einer Revelation kann so ausgedrückt werden: *had-dābār 'ašer ḥāzā* (Jes. 2: 1, Am. 1: 1, Mi. 1: 1). Und eine Sammlung von Revelationen heisst *sefer ḥāzōn* (Nah. 1: 1).²

Die biblische Sprache kennt mehrere Mittel, ein prophetisches Schriftstück als eine Revelation zu charakterisieren. Eines der gewöhnlichsten ist der Ausdruck: "das Wort Gottes, an den und den ergehend". Der Inhalt des Schriftstücks wird dadurch als eine Art Audition angegeben; der Prophet hat ihn von Gott selbst gehört und empfangen. Wir brauchen gewiss nicht immer an eigentliche Ekstase zu denken, es handelt sich auch um etwas, was wir besser mit dem Wort "Inspiration" ausdrücken können. Durch die Formel wird das Schriftstück, kurz gesagt, als eine Revelation bezeichnet. Dann hat es nichts zu bedeuten, ob das Nächstfolgende eine Erzählung ist (Hosea) oder eine an ein Auditorium adressierte Rede des Propheten (Joel) oder eine Rede Jahves in eigentlichem Sinne (Zephanja) oder sogar eine Vision (die also als ein "Wort" bezeichnet wird, Sach 1: 7 f.). Alles das kann nach den obigen Ausführungen ohne Unterschied als Revelation betrachtet werden.

¹ Von diesem Gesichtspunkt aus kann ich keinen Unterschied zwischen den beiden Begriffen *ḥāzā* und *rā'ā* finden. Sie deuten beide auf das revelatorische Erlebnis hin. Zur Diskussion über den Bedeutungsunterschied im übrigen siehe E. König, Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments 1882, E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus 1912 S. 244 f., W. Baudissin, 'Gott schauen' in der alttestamentlichen Religion, Archiv für Religionswissenschaft 18 S. 173 ff., und neuerdings J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923.

² Zur Singularform *ḥāzōn*, auch wenn es sich um eine Mehrzahl von Revelationen handelt, gibt es eine Analogie in dem mittelalterlichen Sprachgebrauch. *Revelatio* kann eine einzelne Offenbarung bezeichnen, aber das Wort kann auch für die Gesamtheit der Offenbarungen eines Mystikers stehen. Siehe Westman, Birgitta-studier I S. 11.

Der Inhalt der Offenbarungsrede wird als "Wort Jahves" bezeichnet, z. B. in der sehr gewöhnlichen Formel "höret das Wort Jahves". Gott sendet den Propheten mit seinen Worten an das Volk (Jer. 42: 21, 43: 1). Der Inhalt einer Revelation ist ein "Ausspruch Jahves", ein *maššû* Jahves (mit der Nebenbedeutung "Last Jahves", Jer. 23: 33 f.). In den Worten des Propheten wird "die Stimme Jahves" vernommen (Jer. 38: 20, 42: 6).¹ Jahve redet "in" bzw. "mit" oder "durch" den Propheten (*b'jad* Jes. 20: 2, Jer. 37: 2, 50: 1, Hagg. 1: 1, 3, 2: 1, 10, Sach. 7: 7, 12, Mal. 1: 1). Der Prophet verkündigt, "was er gehört hat von Jahve" (Jes. 21: 10). Voraussetzung einer prophetischen Rede ist, dass Jahve "ein Wort geredet hat" oder "eine Rede hält" (Jes. 16: 13 f.). Ein prophetischer Ausspruch wird eine "Antwort Jahves" genannt, wenn er als Erwiderung auf eine an den Gottesmann gerichtete Frage betrachtet wird (Jer. 42: 4). Da sich die prophetische Rede auf eine Offenbarung gründet, so ist sie eine Rede "im Namen Jahves" (Jer. 44: 16). Sehr oft wird ein prophetischer Ausspruch als etwas bezeichnet, was Jahve zuerst gesagt oder gesprochen hat. "Jahve sagte" (*waj-jömer Jahwê*, Jes. 3: 16, 20: 3, 29: 13). "Jahve sagte zum Propheten", dem oder jenem (Jes. 7: 3). "Jahve sagte zu mir" (Jes. 8: 1, Jer. 3: 6, 11: 6, 14: 11). "So hat Jahve zu mir gesprochen" oder "so sprach Jahve zu mir" (Jes. 21: 16, 31: 4, Jer. 13: 1). "So sprach Jahve" (nicht Orakelformel, Jes. 22: 15, Jer. 14: 10, 16: 5, 22: 1). Seltener Formeln sind: "So lässt sich Jahve in meinen Ohren hören" (Jes. 5: 9). "Enthüllt hat sich Jahve in meinen Ohren" (Jes. 22: 14).

Wenn alles, was der Prophet zu sagen hat, sich auf göttliche Offenbarungen gründet, m. a. W. Revelation ist, so spricht er eigentlich nicht seine eigenen Worte aus, sondern er ist nur ein Sprachrohr Gottes. Jeremia weiss, dass Gott seine Worte "in seinen Mund gelegt hat" (1: 9). Der Prophet ist wie der Mund Jahves (15: 19). Das Wort Gottes ist "bei" dem Pro-

¹ Man vergleiche bei den Mystikern den Ausdruck "lingua divinitatis", die in ihnen redet (z. B. Mechthild von Magd., *Lux divinitatis* I 15). Der bei den Propheten und auch anderswo, besonders im Deuteronomium und bei den Deuteronomisten, überaus gewöhnliche Ausdruck "die Stimme Jahves", fast in der Bedeutung "das Gebot Jahves", hat ohne Zweifel seinen Ursprung in den revelatorischen Erfahrungen der Propheten.

pheten (Jer. 23: 28). Hesekeel isst die Rolle mit den göttlichen Worten (3: 1 f.).¹ Bezeichnend für die falschen Propheten ist dagegen, dass sie nicht "vom Munde Jahves reden". Sie reden, was "aus ihren eigenen Herzen kommt" (Jer. 23: 16). Der echte Prophet hat im Rate Jahves gestanden und hört sein Wort (Jer. 23: 18). Ihm hat Jahve seine Ratschläge geoffenbart (Am. 3: 7). Deshalb kann er auch den Rat Jahves und seine Pläne offenbaren (Jer. 49: 20). Die falschen Propheten dagegen haben keinen Zutritt zu dem Rat Jahves. Deshalb verkündigen sie ihre eigenen Träume und stehlen das Gotteswort einander ab (Jer. 23).²

Wenn man sich an einen Propheten wendet, um einen Ausspruch von ihm zu bekommen, erwartet man, ein göttliches Wort, d. h. eine Revelation, zu hören. Der König Zedekia fragt Jeremia: "Ist ein Wort Jahves vorhanden?" Das bedeutet: hast du eine Revelation empfangen? Jer. 37: 17; vgl. 23: 33 f. Andere Wendungen desselben Sinnes: "Was hat dir Jahve geantwortet?" "Was hat Jahve geredet?"

Zum Wesen der prophetischen Revelationen gehört es, dass sie in einem inspirierten Zustande empfangen sind. Sie beruhen auf einer Seelenverfassung, die bisweilen als ekstatisch zu bezeichnen ist, bisweilen aber besser als ausserordentliche Be-

¹ Besonders in den Berufungserzählungen Jer. 1 und Hes. 3 ist es klar, dass die Ausrüstung mit dem göttlichen Worte sich nicht bloss auf eine einzelne Revelation bezieht, sondern auf das revelatorische Leben der betreffenden Propheten überhaupt. Das hängt damit zusammen, dass die Propheten sich dessen bewusst sind, dass sie nicht nur Träger einzelner Offenbarungen sind, sondern dass sie sozusagen in einem permanenten Offenbarungszustand leben, wovon die einzelnen Revelationen nur Auswirkungen sind. So bedeutet in der Birgittaliteratur "revelatio" nicht nur eine einzelne Offenbarung, sondern die Gesamtheit der Revelationen als ein Ganzes, sowie auch "apparitio Christi" nicht nur die einzelnen Visionen bezeichnet, sondern die Selbstoffenbarung Christi im Leben Birgittas überhaupt, die von Birgitta mit seiner Offenbarung im Fleische zusammengestellt wird. Siehe Westman Birgitta-studier I S. 11 f.

² Sehr bezeichnend für die Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Propheten ist die eigentümliche Stelle von Mose und Aron Ex. 4: 15 f. Moses soll zu Aron reden und ihm die Worte in den Mund legen. Aron soll der Mund des Moses sein, und Moses der Gott Arons sein. Das ist also eine schöne Parallele zu Jer. 1: 9 und 15: 19. Die Parallelstelle bei P Ex. 7: 1 ("ich mache dich zum Gott für Pharao, und Aron soll dein Prophet sein") verfehlt offenbar die Pointe.

geisterung oder Erregung des religiösen Gefühls- oder Phantasielebens. Typisch für diesen "revelatorischen Zustand" ist immer die Empfindung, von einer stärkeren Macht ergriffen zu sein, unter der Gewalt der Gottheit zu stehen, die mit dem Ergriffenen Handlungen unternimmt oder ihn Gesichte schauen oder Worte hören lässt, die nicht seinem eigenen Inneren entstammen, sondern der unsichtbaren Welt, deren Türen dem Begnadigten geöffnet worden sind.

Dies Ergriffensein von der göttlichen Macht drückt der Prophet so aus, dass "die Hand Jahves" über den Propheten kommt, oder dass "der Geist" auf ihn fällt.¹ Das ist so viel, als wenn gesagt wäre: der Prophet gerät in Ekstase oder in einen revelatorischen Zustand überhaupt. Unter der Hand Gottes schaut der Prophet Gesichte (Hes. 1: 3 f., 3: 22 f., 8: 1 f., 37: 1 f., 40: 1 f.) oder unternimmt seltsame Handlungen (I Kön. 18: 46) oder wird in heftige innere Erregung versetzt (Hes. 3: 14: "die Hand Jahves lastete schwer auf mir"). Aber auch eine gewöhnliche Wortrevelation kann auf das Ergriffensein von der Hand Jahves bezogen werden. Jes. 8: 11: "So sprach Jahve zu mir, als mich die Hand gepackt hielt und er mich zurechtwies, nicht zu gehen auf dem Wege dieses Volks da: 'Nennt nicht Verschwörung alles, was dies Volk da Verschwörung nennt,'“ etc. Ebenso kann eine gewöhnliche Wortrevelation mit dem Fallen des Geistes auf den Propheten in Verbindung gesetzt werden (Hes. 11: 5 f.; vgl. Sach. 7: 12). So können auch diese Wendungen zu den Revelationsformeln gerechnet werden.²

Über die ekstatische Seite dieser revelatorischen Zustände brauchen wir nach den neueren Untersuchungen von Duhm,

¹ Eine Empfindung, als ob man von der Hand Gottes ergriffen würde, kommt auch bei modernen Mystikern vor. Nur ein einziges Beispiel. Die finnische Mystikerin Helena Kontinen erzählt, dass sie eines Nachts aufwachte. Es kam ihr vor, als hätte sie jemand an der Schulter gepackt. Sie sah nichts, sie hörte aber eine Stimme: "Jetzt hat dich Gott aus dem Sündenschlaf aufgeweckt." Sarlin a. a. O. S. 16.

² Der Prophet kann nicht weissagen, ohne dass er in einen solchen Zustand geraten ist. Er muss bisweilen darauf warten, er kann sich auch dafür vorbereiten. Der Prophet muss sich zu den göttlichen Offenbarungen wie ein "Späher" (Hab. 2: 1) verhalten. Jeremia musste einmal zehn Tage warten, bis er eine erwünschte Revelation empfing, 42.

Gunkel, Hölscher u. a. nicht viele Worte zu verlieren.¹ Nur Eins möchte ich hier betonen, nämlich dass es nicht angeht, sich den psychischen Zustand der Propheten als durchaus einheitlich und gleichartig vorzustellen. Das Wort "Ekstase" scheint in manchen Fällen dafür ein zu starkes Wort zu sein.² Deshalb befürworten wir, im Allgemeinen lieber von dem revelatorischen Zustand und den revelatorischen Erlebnissen der Propheten zu reden als von der Ekstase. Und was für die revelatorische Seelenverfassung typisch ist, haben wir oben bei den mittelalterlichen Mystikern gesehen und brauchen das hier nicht zu wiederholen. Vgl. oben S. 29 ff.

Neuerdings hat auch J. Hänel die Forderung nach einer Revision der ekstatischen Erklärung des Prophetismus gestellt.³ Die von ihm untersuchten Probleme berühren sich mehrfach mit den von uns hier behandelten. Die literarischen Probleme des

¹ Siehe besonders die lichtvollen Ausführungen Gunkels in den Einleitungen zum Prophetismus im zweiten Band der "Schriften des alten Testaments in Auswahl".

² Stellen wie Jer. 31: 26 sind selten. Der ekstatische Zustand wird von den Mystikern oft als eine Art Halbschlaf, ein Zustand zwischen Schlaf und Wachen geschildert. Diese Zustände und die revelatorischen Erlebnisse überhaupt werden oft als etwas Angenehmes und Liebliches beschrieben (vgl. Jer. 15: 16, Hes. 3: 3). Hier einige Beispiele aus der mystischen Literatur zur Beleuchtung der prophetischen Stellen. Rev. Birg. IV 77: Quando placet tibi, tunc sopis corpus meum, non tamen sopore corporali, sed quiete spirituali. Animam autem meam tunc quasi a somno excitas ad videndum et audiendum atque sentiendum spiritualiter. O Domine Deus, o quam dulcia sunt oris tui verba! Videtur vero mihi, quoties verba spiritus tui audio, quod anima mea in se illa deglutiat cum quodam sentimento ineffabilis dulcedinis, sicut suavissimum cibum, qui cadere videtur in cor corporis mei, cum magno gaudio et ineffabili consolatione. — IV 139: Una persona vigilans et non dormiens, sed in oratione persistens in spiritu rapta fuit. Et tunc omnes ejus corporis vires quasi deficere videbantur, sed cor ipsius inflammabatur et exultabat charitatis ardore etc. — Die heilige Teresia redet von "les véritables douceurs que font goûter les paroles de Dieu"; "j'appelle", setzt sie fort, "ainsi une joie douce, forte, pénétrante, délicieuse, tranquille." Vie de s. Térèse écrite par elle-même, trad. par M. Bouix, Paris 1896, chap. 25 S. 279. — Alles dies schliesst wahrlich nicht aus, dass das Leben unter der "Hand Gottes" an schmerzlichen Erlebnissen und tragischen Konflikten reich ist, was man sowohl bei Teresia als bei den Propheten beobachten kann (Jes. 21: 3 f., Jer. 15: 10, 17 f., 20: 7 ff. Hes. 3: 14, 15 u. s. w.).

³ J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten 1923 (Beiträge zur Wissenschaft des Alten Testaments, neue Folge, Heft 4).

Prophetismus sind jedoch von Hänel sehr wenig in Betracht gezogen worden. Im Gegensatz vor allem zu Hölscher will Hänel Phänomene wie Ekstase, Halluzinationen und Auditionen entschieden in den Hintergrund drängen. Das Gotteserleben der Propheten seiner allgemeinen Art nach bezeichnet Hänel als "innere Wahrnehmung", die mit der lebhaft erregten Phantasie in Zusammenhang gebracht und auf dasselbe Niveau wie die künstlerische bzw. dichterische Gestaltung verlegt wird. Es ist ein Verdienst Hänels, gezeigt zu haben, dass Ekstase und Halluzinationen vielleicht nicht jene grosse Rolle bei den Schriftpropheten gespielt haben, wie man in den letzten Jahren behauptet hat.¹ Den Kernpunkt des prophetischen Seelenlebens hat auch er meines Erachtens nicht getroffen. Wenn Hänel die "innere Wahrnehmung" so charakterisiert: "Man sieht und hört und vergisst doch nicht, dass Bilder und Stimmen nicht der Aussenwelt entstammen, sondern nur im eigenen Inneren leben", so trifft das — trotz den nachher gemachten Restriktionen — für die Propheten nicht zu. Die Eigentümlichkeit der ihnen charakteristischen Seelenverfassung ist gerade die starke Empfindung des Propheten, dass, was zu ihm kommt, von der anderen Welt kommt und nicht aus seinem eigenen Inneren. Wenn er auch zugeben würde, dass er nicht etwa mit seinen körperlichen Augen und Ohren sehe und höre, so würde er trotzdem nicht in Abrede stellen lassen, dass er mit den Organen seiner Seele wirklich Objektives schaue und höre. Dies Gefühl der Objektivität scheidet gerade den Propheten vom Dichter, aber verbindet ihn mit den mittelalterlichen Mystikern. Nicht bei Geibel oder Goethe darf man Erklärungen zum alttestamentlichen Prophetismus suchen, sondern bei Birgitta und Mechthild, nicht in der poetischen Literatur, sondern in der Revelationsliteratur.²

¹ Vgl. auch die Studie Sellins *Altorientalische und alttestamentliche Offenbarung* in: *Der alttestamentliche Prophetismus* 1912. Sellin weist auf die Analogie des Gebetsverkehrs hin, aber betont stark die Empfindungen der Propheten von den göttlichen Initiativen und weiter, dass es sehr verschiedene Grade in der Selbsttätigkeit und Rezeptivität der Propheten gibt. Die Analogie, die die mittelalterlichen Mystiker darboten, hat auch Sellin nicht gesehen.

² Es ist nur eine Konsequenz der Betrachtungsweise Hänels, dass er den stilistischen Formeln, die wir oben als Revelationsformeln erkannt haben, eigentlich allen Inhalt nimmt. "Gott sprach", "das Wort Gottes erging an mich" u. s. w. bedeuten für H. nur eine dichterische Umschreibung von Begriffen

Die Tatsache, dass die seelischen Zustände der Propheten bei dem Empfang der Revelationen zwischen Ekstase und einer normalen Seelenverfassung oszillieren, spiegelt sich auch in dem Stil und dem Ton der Revelationen wieder. Der Gesetzentwurf Hesekiels Kapp. 40—48 tritt mit dem Anspruch auf, eine Revelation zu sein (siehe die Revelations- und Orakelformeln 40: 1, 43: 18, 44: 6, 45: 9 u. s. w.); dass er dem Inhalt nach ein nüchternes und prosaisches schriftstellerisches Produkt ist, liegt auf der Hand. In anderen Fällen dagegen tragen auch die Wortrevelationen deutlich das Gepräge eines ekstatischen Erlebnisses; man spürt es sowohl an dem Rythmus als an der Wortwahl und der Komposition. Man lese z. B. Jes. 21, den *maššā* von Babel, dieses Mittelding von Vision, Wortoffenbarung und ekstatischem Bekenntnis. Auf derselben Linie liegen Stücke wie Jer. 4: 19 ff., 10: 19 ff., 23: 9 ff., Jes. 15, 17: 12 ff. Vgl. auch Hes. 6: 11.

Weil die Aussprüche der Propheten Revelationen, also Offenbarungen von Gott, sind, können sie ebensowohl als göttliche Reden wie als Reden der Propheten betrachtet werden. Bald redet ein göttliches "Ich", bald ein prophetisches "Ich". Auch innerhalb derselben Rede wechselt das Subjekt hin und her. Das gehört alles zum Revelationsstil.¹ Es muss als eine bedauerliche Verirrung der Kritik angesehen werden, dass so oft der Subjektwechsel der prophetischen Reden als Prinzip der Analyse benutzt worden ist. Wenn man sich einmal entschlossen hat, die prophetischen Reden als Revelationen anzusehen, muss man den Subjektwechsel mit in den Kauf nehmen. Und nicht das allein, sondern im Subjektwechsel findet man sogar ein sehr wertvolles Charakteristikum, das auf das psychologische Fundament dieser Reden in sehr lehrreicher Weise hinweist. Dass

wie "mitteilen" "beschliessen", "denken" u. s. w. Wenn wir uns der prophetischen Literatur von der mittelalterlichen Revelationsliteratur aus nahen, wird sich die Unmöglichkeit dieser Erklärung sofort herausstellen. Die Absurditäten, zu welchen wir nach der Meinung Hänels kommen, wenn wir es mit diesen Stilformen ernst nehmen, müssen wir uns in den mittelalterlichen Revelationen gefallen lassen. — In ähnlicher Weise wird in der älteren Arbeit Fr. Giesebrechts Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten 1897 diesen Formeln eigentlich eine realistische Bedeutung abgesprochen, auch hier in Opposition gegen eine mehr realistische Auffassung der Offenbarungen der Propheten.

¹ Vgl. oben S. 22.

überhaupt Gott in der prophetischen Rede das Wort ergreift, ist nicht nur Form, nicht nur Stil, sondern ein Symptom des psychologischen Revelationscharakters der prophetischen Rede. In der Revelation spricht Gott zum Propheten oder durch den Propheten, und der Prophet gibt nur die göttlichen Worte mit menschlicher Zunge und in menschlicher Sprache wieder.¹

Von diesem Gesichtspunkt aus fällt ein neues Licht auf die beiden in der prophetischen Literatur so überaus häufig vorkommenden Orakelformeln: *kō 'āmar Jahwē* und *nē'ūm Jahwē*. Diese Formeln haben bei den Schriftpropheten mehr und mehr ihren Charakter als Orakelformeln eingebüsst und können mit jedem beliebigen Ausspruch verbunden werden, insofern er als ein prophetischer Ausspruch gelten soll.² Wie ist es möglich gewesen, dass die uralte Orakelformel *kō 'āmar Jahwē* sich durch den ganzen Prophetismus hat halten können, auch nachdem ihre ursprüngliche Bedeutung schon lange vergessen war? Die Antwort ist: weil sie sich zweckdienlich zeigte, den Revelationscharakter der prophetischen Reden zu markieren. Man kann nicht wohl sagen, dass die Phrase *kō 'āmar Jahwē* etwa diese Bedeutung angenommen hat: "so sprach Jahve", nämlich in der Revelation — etwas anderes ist es, wenn der Prophet in erzählender Weise sagt: so sprach Jahve *zu mir* u. dgl. — die Formel behält immer ihren zeitlosen Charakter, und hat immer bedeutet: "Spruch Jahves" ganz allgemein, aber gerade weil der Prophet das göttliche Wort in der Revelation empfangen hat, kann er ihren Inhalt als einen "Spruch Jahves" bezeichnen. Dasselbe gilt von der anderen Formel *nē'ūm Jahwē*.

Erst unter der Voraussetzung, dass die prophetischen Reden als Revelationen, also als göttliche Offenbarungen, aufgefasst werden, auch wenn der Prophet in erster Person redet, können wir zwei Formeln richtig würdigen, die dazu dienen, die Wahrheit

¹ In dem Lichte dieser Beobachtung scheint es z. B. ganz unangebracht, Jes. 7: 10 eine Textänderung zu unternehmen. Im jetzigen Text steht: "Und Jahve sprach weiter zu Ahas also." Das wird gewöhnlich so geändert: "Und ich sprach weiter zu A." Eine ganz unnötige Änderung. Denn eine prophetische Rede ist ebenso gut eine Rede Jahves als eine Rede des Propheten. Einen derartigen Subjektwechsel durch textkritische Mittel zu verwischen, heisst ein bedeutungsvolles Charakteristikum der revelatorischen Darstellung ausmerzen.

² Siehe weiter unten im Anhang.

des Inhalts zu bestätigen, welche wir deshalb als Bekräftigungsformeln bezeichnen können: "Jahve hat es geredet" und "der Mund Jahves hat es geredet". Die erste Formel kommt an folgenden Stellen vor: Jes. 21: 17, 22: 25, 24: 3, 25: 8, Joel 4: 8, Ob. 18, I Kön. 14: 11. Die zweite: Jes. 1: 20, 40: 5, 58: 14, Mi. 4: 4. Eine nähere Untersuchung dieser Stellen macht es sehr wahrscheinlich, dass beide Formeln einem späten Sprachgebrauch angehören und in den älteren Büchern redaktionelle Zusätze sind. Dass sie allein unter der oben angegebenen Voraussetzung möglich sind, ist jedoch klar, besonders wenn sie in Zusammenhängen stehen, wo nicht Gott, sondern der Prophet redet, was oft geschieht.¹

Sind die prophetischen Aussprüche Revelationen, also göttliche Offenbarungsworte, so haben sie auch an der Macht und der Kraft des göttlichen Wortes teil. Das Wort Jahves ist "wie ein Feuer" und "wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt" (Jer. 23: 29).² Das Wort Jahves, wenn es einmal aus seinem Munde ausgegangen ist, kehrt nicht unverrichteter Dinge zu ihm zurück, sondern führt das aus, weshalb es ausgesandt ist (Jes. 55: 11). Das Wort Jahves handelt nicht bloss von etwas, was geschehen soll, sondern verwirklicht es auch als eine schöpferische Macht. Als göttliches Wort besitzt auch das prophetische Wort eine schöpferische Macht. Wenn einmal Jeremia Besitzer des göttlichen Wortes geworden ist, dann hat er Macht über Völker und Königreiche, auszuwurzeln und einzureissen, aufzubauen und einzupflanzen (1: 10). Wegen seiner Wirkungskraft fürchtet man sich vor dem prophetischen Wort. "Das Land vermag nicht alle Worte des Amos zu ertragen" (7: 10). Lehrreiche Beispiele für die Scheu, die man vor den Aussprüchen der Propheten hatte, als nicht nur beschreibend, sondern auch schöpferisch wirkend, bieten schon die alten Geschichtsbücher (z. B. I Kön. 18: 17 f., 22, II Kön. 6: 24 ff.). Die Worte der Propheten sind identisch mit den Worten des Mundes Jahves. Deshalb teilt Jahve durch die

¹ Der Ursprung dieser Formeln scheint uns bei Hesekiel zu liegen. Er benutzt an vielen Stellen eine Bekräftigungsformel dieses Aussehens: "Ich, Jahve, habe es geredet", oder "ich habe es geredet". Hesekiel scheint hier also stilbildend gewirkt zu haben. Ob Hesekiel irgend welche Vorbilder gehabt hat, kann ich hier nicht entscheiden.

² Vgl. auch die Parallele Jer. 5: 14: "Siehe, ich mache meine Worte in deinem Munde zum Feuerbrand und dieses Volk zu Holz, dass er sie verzehre."

Propheten seine Hiebe aus und erwürgt seine Feinde durch seine Worte (Hos. 6: 5). Wenn Jeremia das Unheilsorakel über Hananja ausspricht: "So spricht Jahve: Siehe, ich verwerfe dich vom Erdboden hinweg; dieses Jahr sollst du sterben", ist das kaum als eine blossе Weissagung gedacht, sondern als ein Todesurteil, das auch das Gericht über Hananja unwiderstehlich herbeiruft: "Und Hananja der Prophet starb in demselben Jahre im siebenten Monat" (Jer. 28: 16 ff.). Das göttliche Wort, das der Prophet in der Revelation empfängt, bedeutet eine objektive Kraft, die im Leben der Menschen reale Wirkungen ausübt: "Ein Wort sendet Jahve in Jakob, und nieder wird's fallen in Israel. Und spüren wird es das ganze Volk" (Jes. 9: 7). Vgl. Sach. 5: 1 ff. und 9: 1 f.¹

Man wende hier nicht ein, dass diese nach unseren Begriffen magische Auffassung von der geheimnisvollen Kraft des prophetischen Spruchs den grossen Propheten Israels nicht zuzutrauen ist. Die angeführten Ausdrücke sind gar nicht bloss Überbleibsel alter primitiver Vorstellungen, sondern haben einen durchaus rationalen Grund. Die prophetischen Sprüche sind Revelationen, d. h. als göttliche Worte in Offenbarungen empfangen. Ist das göttliche Wort nach altisraelitischer Vorstellung zugleich Kraft, so gilt das auch von dem Worte aus dem Munde der Propheten. —

Bei der Behandlung der Revelationen der mittelalterlichen Mystiker konnten wir die Beobachtung machen, dass innerhalb der Revelationsliteratur oft eine Anzahl mystischer Figuren zur Anwendung kommen, die in verschiedenen Situationen auftreten und selbst reden oder angeredet werden. Der Mystiker hört geheimnisvolle Stimmen, schaut Engel oder andere nichtirdische Wesen und redet geheimnisvolle, nicht bei Namen genannte Personen an. Alles das findet seine Erklärung in der eigentümlichen Art des seelischen Zustandes des Mystikers. Sein Phantasieleben ist zum Äussersten gesteigert. Und wo er ihrer bedarf, stellt sich die rechte Person beim Offenbarungsempfänger ein, um ihm etwas mitzuteilen oder seine Worte weiterzubringen.²

¹ Die Kraft der göttlichen Worte wird oft von den Mystikern bezeugt. Die heilige Teresia sagt: *Les paroles qui viennent de Dieu sont paroles et oeuvres tout ensemble. Vie de sainte Térèse 1896 chap. XXV S. 274.*

² Siehe oben S. 22.

Ganz dasselbe ist auch in der alttestamentlichen Prophetenliteratur der Fall.

Amos fordert ungenannte Boten auf, Assyrier und Ägypter herbeizurufen, um das Getümmel in Samaria zu sehen (3: 9). "Der grosse Ungenannte" mahnt völlig fingierte Gestalten, die Trostbotschaft den Verbannten zu überbringen (Jes. 40: 1 f.). Eine "mystische Stimme" hört er rufen: "Bahnet in der Wüste den Weg Jahves" (40: 3). Wiederum hört er "die Stimme": "Predige", und predigen soll er: "Alles Fleisch ist Gras" (40: 6). Solche mystische Gestalten kennt auch Jeremia. Sie werden aufgefordert, auf den Strassen Jerusalems umherzustreifen, um zu suchen, ob sich dort jemand findet, der Recht tut (5: 1). Später sollen sie dem Volke das Gerichtswort übermitteln (v. 20). Wir erinnern weiter an den Mann mit dem Schreibzeug Hes. 9: 2 f., den Führer Heseekiels durch den neuen Tempel (Hes. 40 f.), den angelus interpres bei Sacharja u. s. w. Der "Späher" Jes. 21: 6 gehört wohl auch hierher.¹ Der Stoff ist sehr reich. Man soll sich nicht viel Mühe machen, zu erklären, wer in jedem Fall die betreffende Figur ist. Derartige Gestalten gehören zu der notwendigen Inszenierung einer Revelation. Ihre Rolle ist, eine Art Sendbote Gottes oder der Propheten zu sein, oder sie sind Vermittler zwischen dem Offenbarungsempfänger und der Gottheit oder der anderen Welt. Ihr oft sehr unerwartetes und plötzliches Auftreten ist psychologisch und stilistisch, nicht literarisch zu erklären. Und zwar möge sich der Exeget wohl in acht nehmen, dass er sich nicht von dem durch das unerwartete Auftreten einer solchen Gestalt oder "Stimme" bedingten Szenenwechsel vorschnell verleiten lasse, sofort einen neuen "Abschnitt" oder ein neues "Stück" zu konstatieren.²

Das Sprunghafte in den prophetischen Verkündigungen, das die Folge von solchen Szenenwechseln ist, macht sich auch darin geltend, dass oft eine Revelation auf eine andere folgt, ohne dass eine neue Situation angedeutet ist. In solchen Fällen wird

¹ Der "Späher" Jes. 21 steht als ein Vertreter des Propheten selbst. Hab. 2: 1 ist der Prophet selbst der Späher. Sachlich werden wohl also Hölseher und Duhm in ihrer Erklärung recht haben, wenn sie von einer Art Spaltung des Bewusstseins reden. Formell gesehen ist wohl aber der Späher Jes. 21 zu den anonymen Gestalten der revelatorischen Welt zu rechnen.

² Siehe z. B. die Kommentare zu Am. 3.

die analytische Kunst des Auslegers auf eine harte Probe gestellt. Hier können keine allgemeingültigen Regeln aufgestellt werden. Hier kann allein ein gut entwickelter Sinn für den sachlichen Zusammenhang und für die eigentümliche Logik der Revelationen ein befriedigendes Urteil fällen. Was wir hier betonen wollen, ist, dass nicht jeder neue Einsatz eine neue Revelation zu bedeuten braucht. Mehrere relativ selbständige Aussagen können an einander gereiht werden innerhalb des Rahmens derselben Revelation. Wie die Revelationsempfänger des Mittelalters den Zusammenhang der göttlichen Offenbarungen oft durch ein "weiter sprach der Herr", "der Herr sprach zum zweiten, dritten mal" u. ä. unterbrechen, so tun es auch die Propheten. Die Formeln sind: *waj-jōsef Jahwē dabbēr* Jes. 7: 10, 8: 5; "das Wort Jahves erging an mich zum zweiten mal", Jer. 1: 13, 13: 3, und ähnliches.

Eine Revelation kann ein Gesicht sein, sie kann auch eine Audition sein, sie kann aber auch ein Erlebnis sein, worin der Prophet sich selbst als mitagierend fühlt. Er unterhält sich mit Gott, er betet, hält Monologe, stimmt Hymnen und Klagelieder an, alles in dem inspirierten Zustand.¹ Er kann aber auch Handlungen ausführen, die nicht in der sichtbaren, sondern in der unsichtbaren Welt vorgehen, die aber im Moment der Inspiration nichtsdestoweniger dem Propheten selbst als wirkliche Taten vorkommen. Ein gutes Beispiel einer solchen dramatischen Revelation bietet die Becherrevelation Jer. 25. Der Prophet erhält in der Vision den Befehl Jahves, einen Becher voll Wein aus seiner Hand zu nehmen, um ihn den Völkern zu kredenzen. Der Prophet nimmt den Becher und führt den Befehl aus. Alles geschieht natürlich bloss in der Vision, nicht in der Wirklichkeit. Es als ein reines Gedicht oder eine Allegorie zu bezeichnen, wäre aber ganz verfehlt. Es handelt sich

¹ Besonders bei Jeremia sind solche Unterhaltungen des Propheten mit Gott sehr gewöhnlich, ebenso revelatorische Monologe; siehe z. B. Kap. 1, 4, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 20 u. s. w. Auf diesen Zug in der prophetischen Gestalt Jeremias hat neuerdings H. W. Hertzberg die Aufmerksamkeit gerichtet und daraus Schlüsse auf das persönliche Gottesverhältnis dieses Propheten gezogen. Siehe Prophet und Gott. Eine Studie zur Religiosität des vorexilischen Prophetentums. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 28, 3, 1923.

um ein wirkliches Geschehnis, aber ein Geschehnis nicht geschichtlicher, sondern psychischer Art.¹

Auf derselben Linie liegt unseres Erachtens die Erzählung vom leinenen Gürtel Jer. 13. Wie wir im eben genannten Falle von der Becherrevelation sprachen, so sprechen wir hier von der Gürtelrevelation. Hier bekommt der Prophet den Befehl, einen leinenen Gürtel zu kaufen und ihn an seine Hüften zu legen; aber Wasser dürfe er nicht darauf kommen lassen. Der Prophet tut, wie Jahve ihm befohlen hat. Dann kommt ein neuer Befehl von Jahve: "Nimm den Gürtel, den du an deinen Hüften trägst, und mache dich auf und geh an den Euphrat und verbirg ihn daselbst in einer Felsenspalte." Der Prophet ging an den Euphrat und verbarg ihn. "Geraume Zeit darauf" sprach Jahve zu Jeremia: "Auf, geh an den Euphrat, und hole den Gürtel von dort." Der Prophet ging und grub nach und holte den Gürtel. Er war aber verdorben und völlig unbrauchbar.

Diese Erzählung hat den Auslegern die grössten Schwierigkeiten bereitet. Es gibt Ausleger, die den Mut haben, in der Erzählung die Schilderung einer geschichtlichen Begebenheit zu sehen und nicht davor zurückschrecken, eine zweimalige Reise Jeremias nach dem Euphrat für glaublich zu halten. Andere sehen in der Erzählung ein klägliches Produkt der Phantasie eines späteren Schriftstellers, der sich nicht gescheut hat, "den dürftigsten Gedanken mit dem ungeheuerlichsten Apparat auszustatten".² Andere begnügen sich recht bescheiden mit Schlagwörtern wie "symbolische Handlung"³ oder "Gleichnisgeschichte"⁴, als ob nicht auch eine "symbolische" Handlung eine Handlung

¹ Wenn man das Stück als eine Revelation auffasst, fallen die Hauptschwierigkeiten weg, durch welche viele Exegeten sich gezwungen gesehen, den Abschnitt als unjeremianisch zu erklären. Die Echtheit ist neuerdings von Hertzberg, besonders gegen Volz, verteidigt worden. Prophet und Gott S. 92 f., Fussnote. Gegen Hertzberg ist jedoch einzuwenden, dass der Taumelkelch nicht das prophetische Wort symbolisiert, sondern — wie die klaren Worte des Textes erweisen — den Zorn Jahves. Den Zornesbecher trinken bedeutet das Zornesgericht Jahves erfahren. In der *Vision* sieht der Prophet sich selbst als Überreicher des Zornesbeckers an die Völker. In der Wirklichkeit ist seine Rolle natürlich die des Gerichtsverkündigers. In diesem Sinne wird auch v. 30 ff. eine Art Erklärung der Vision gegeben.

² B. Duhm, Das Buch Jeremia erklärt 1901.

³ Fr. Giesebrecht, Das Buch Jeremia.

⁴ So P. Volz in seinem Jeremiakommentar.

sein müsste, was gerade für diesen Bericht wegen der Euphratreise verneint wird, und als ob nicht eine "Gleichnisgeschichte", gerade um der Beweiskraft willen, wenigstens mit dem Wahrscheinlichen rechnen müsste, besonders wenn der Erzähler selbst in seiner Geschichte mitspielt. Alles wird u. E. klar, wenn wir die Geschichte als eine Revelation auffassen, die der Prophet in einem inspirierten Zustand — ob ekstatisch oder halb ekstatisch, lassen wir dahingestellt sein — empfangen hat. Die gewöhnliche Revelationsformel "Jahve sprach zu mir" leitet die Geschichte ein. Die Phrase "das Wort Jahves erging an mich zum zweiten mal" (v. 3) deutet nur einen neuen Einsatz innerhalb derselben Revelation an. Das Kaufen des Gürtels, das Umbinden um die Hüften, die Wanderung zum Euphrat und das Vergraben des Gürtels daselbst geschieht alles in der Revelation. So auch die abermalige Reise nach dem Euphrat und das Holen des Gürtels. Das Einzige, was wie eine Schwierigkeit aussehen kann, sind die Worte v. 6: "Nach langer Zeit sagte Jahve zu mir", was den Eindruck erwecken könnte, dass es sich hier um ein viel späteres Ereignis handelt, was aber den Zusammenhang und die Einheitlichkeit der Revelation zerreißen würde. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass wir hier vor zwei verschiedenen, zeitlich weit getrennten Revelationen stehen. Der angedeutete Zeitverlauf ist ein Moment desselben Phantasiestoffes, aus dem die ganze Revelation aufgebaut ist. Das Gefühl, dass zwischen verschiedenen Szenen eines imaginativen Dramas ein längerer Zeitraum vergangen ist, ist jedermann wohl bekannt, der Träume geträumt hat. Die souveräne Überwindung des Raumes, von der die prophetischen Gesichte so oft zeugen, hat hier ein Gegenstück in einer ebenso souveränen Überwindung der Zeit.¹

¹ Es müge jedoch hier bemerkt werden, dass in der Revelationsliteratur Fälle vorkommen, wo eine Revelation Momente aus verschiedenen Zeiten enthält. Rev. Birg. VIII 31 erzählt die schwedische Prophetin, dass sie einmal ein Gesicht am Himmel erblickte. Ein Kampf wurde von den Engeln gegen die Sonne und den Mond geführt. Die Sonne wurde "bleich" und "schwarz", und der Mond floh unter die Erde. Dann setzt die Revelation fort: *Transactis autem post haec undecim annis, audivi vocem Christi dicentem mihi: Recordare sponsa, quod ostendi tibi in civitate Stockolmis de caelo turbulento.* Dann folgt die Erklärung des Gesichts. In Analogie hiermit könnte man sich vorstellen, dass die Revelation Jer. 13: 1—7 zwei verschiedene revelatorische

Es erübrigt noch, eine überaus wichtige Frage zu beantworten, nämlich: wie sind die Revelationen der Propheten an die Öffentlichkeit gebracht worden? An und für sich ist eine Revelation nicht eine Sache der Öffentlichkeit, sondern nur eine Sache zwischen dem Offenbarungsempfänger und Gott. Eine Revelation als Offenbarungserlebnis ist ein Vorgang im Inneren eines Menschen, der mit einem Traum oder einer künstlerischen Vision verglichen werden kann, aber an und für sich mit einer öffentlichen Predigt oder Rede nichts zu tun hat. Dass die Revelationen der israelitischen Propheten und der mittelalterlichen Mystiker an die Öffentlichkeit gekommen sind, beruht auf einem ganz bestimmten hinzutretenden Faktor: auf dem Berufsbewusstsein des Offenbarungsempfängers. Wenn er das Bewusstsein hat, dass die Offenbarungen ihm zuteil werden nicht bloss seinetwegen, sondern zum Besten anderer, dann behält er seine Offenbarungen nicht mehr für sich selbst allein, sondern macht sie auch seiner Umgebung kund. Gerade dieses Berufsbewusstsein ist für die Propheten Israels typisch, was wir besonders aus den sogenannten Berufungserzählungen ersehen können. Konstitutiv für ihr prophetisches Bewusstsein ist, dass sie auch als *homines religiosi* nicht sich selbst leben, sondern ihrem Volke, und dass sie nichts sind als das Sprachrohr Gottes an sein Volk. Das brauchen wir hier nicht näher auszuführen. So stark ist ihre Empfindung, Diener der Mitmenschen zu sein, dass sie sogar die persönlichsten Erlebnisse auf dem Altar der Öffentlichkeit geopfert haben, wie wir vor allem bei Jeremia sehen können.

Die grosse Masse der prophetischen Aussagen im alten Testament enthalten nicht vom Anfang an Reden, Predigten oder dergleichen, sondern Revelationen, d. h. Offenbarungen, Eingebungen des seelischen Inneren der Propheten, denen sie einen göttlichen Ursprung zugeschrieben haben. Das gilt von den eigentlichen Visionen, aber auch von den sogenannten Reden und Predigten, gewissermassen auch von den Stücken, die wie Hymnen, Lieder, Gebete oder Monologe aussehen.

Die Art und Weise, in der sie anderen bekannt geworden sind, ist mannigfaltig. Der Prophet sitzt in seinem Haus. Er

Erlebnisse umfasst, das eine dem Inhalt der Verse 1—5, das andere den Versen 6—7 entsprechend.

ist als ein gottbegnadeter Mann bekannt, der dann und wann Revelationen empfängt, göttliche Aufschlüsse direkt vom Himmel her, über Dinge, die für das Leben des Volkes von Bedeutung sind. Vertreter des Volkes suchen den Propheten in seiner Wohnung auf; und gerade so wie man sich in älteren Zeiten an den Propheten wandte, um ein Orakel zu bekommen, oder an den Seher, um irgend eine gewünschte Auskunft zu erlangen, so kommt man jetzt zu den Propheten, um zu hören, ob er eine Revelation von Gott erhalten habe. Wenn ihn nichts Besonderes daran hindert, teilt er dem Besuchenden die empfangene Revelation mit, wenn eine da ist. Das ist die Situation Jer. 21, 37, Hes. 8, 14, 20, Sach. 7. Die Ältesten des Volkes oder andere Personen "kommen, um Jahve (oder den Propheten) zu befragen"; "sie setzen sich hin vor den Propheten", um ihm zu lauschen. Das sind die technischen Ausdrücke. Es kann geschehen, dass die Revelation kommt, während die Besuchenden da sitzen. Dann teilt er wohl ihnen das Geschaute und Gehörte unmittelbar mit (so Hes. 8).¹ Sonst verkündigt er ihnen, was ihm vor ihrer Ankunft gegeben wurde. Statt "Jahve befragen" sagt man auch "vom Propheten Revelationen (*hāzōn*) verlangen" (*bāḫaš*; Hes. 7: 26).² Lebhaft wird Hes. 33: 30 ff. geschildert, wie die Leute in der Stadt zu einander sprechen: "Kommt und lass uns hören, was (für ein Wort) von Jahve ergangen ist"

¹ Das wäre also eine Analogie zu dem, was von den ekstatischen Predigern älterer und neuerer Zeiten erzählt wird. Sie erhalten ihre Offenbarungen in der Gegenwart einer Zuhörerschaft und teilen den Anwesenden des Geoffenbarte unmittelbar mit. So z. B. die finnische Frau Helena Konttinen, von der wir mehrmals gesprochen haben.

² Es kann auch vorkommen, dass die Revelation erst einige Zeit, nachdem die Frage gestellt ist, eintrifft. So Jer. 42. Der Prophet und die Fragenden müssen hier zehn Tage lang warten. Ähnliches wird aus dem Leben Birgittas berichtet. Die beiden ältesten Biographen erzählen über die Tätigkeit der Heiligen als Vermittler göttlicher Offenbarungen an andere Menschen: Quando aliqua persona requirebat eam de aliquo dubio — — — tum ipsa respondebat ei: oretis deum super hoc, et nos etiam cogitabimus et faciemus pro vobis, quod poterimus. — — — Post tres vero dies vel aliquos dies et aliquando eadem die ipsa respondebat eidem personae, si spiritualis et honesta persona esset — — —: sic ego sum peccatrix indigna ad talia dicendum, tamen noveritis, quod Jesus Chr. apparuit in oratione et dixit mihi etc. Beachte hier auch die Bedeutung, die das Gebetsleben für die Revelationen hat. Vgl. Jer. 42: 2 ff.

— d. h. ob eine Revelation da ist —; sie kommen und setzen sich vor den Propheten hin und lauschen auf seine Worte. Leider aber nehmen sie es nicht ernst mit den Worten des Propheten, sondern er ist für sie bloss gleichsam ein Minnesänger, der schön singt und gut spielt. Sie hören mit Gefallen die Worte, sie handeln aber nicht danach. Jeremia empfängt in seinem Hause Leute, die ihn über eingetroffene Revelationen "befragen". Er wird aber auch zum König geholt, der ihn fragt: "Ist ein Wort Jahves (d. h. eine Revelation) vorhanden?" (Jer. 37: 17; vgl. 38: 14).

Mehrfach sehen wir, dass die Propheten selber die Initiative ergreifen, um ihre Revelationen bekannt zu machen. Sie suchen selbst die Personen auf, die eine empfangene Revelation angeht und teilen sie ihnen mit. Oder sie treten in die Öffentlichkeit heraus, vor das Volk, um in der Form einer Rede oder Predigt das darzulegen, was ihnen geoffenbart worden ist. Wenn wir sagen, dass sie die Initiative selbst ergreifen, ist das nicht ganz sachgemäss ausgedrückt. Denn wenn die Propheten mit ihren Revelationen in die Öffentlichkeit gehen, so tun sie das, weil sie die Empfindung haben, dass Gott ihnen das befohlen hat. Es gehört zu ihrem Beruf, dass sie dem Volke ihre Offenbarungen mitteilen. Insofern besteht ein inniger Zusammenhang zwischen Revelation und Rede. Die Revelation wird Rede, wenn sie öffentlich einem Publikum vorgelegt wird. Dieser Zusammenhang kommt mehrmals klar zum Ausdruck. Hes. 3: 10 f.: "Menschenkind, alle meine Worte, die ich zu dir reden werde, nimm dir zu Herzen und höre sie mit deinen Ohren (das ist die Revelation), und stehe auf, geh zu den Verbannten, deinen Volksgenossen, und rede zu ihnen und sprich zu ihnen: So spricht der Herr Jahve" (das ist die Rede, in alter Orakelform dargestellt). Hesekiel verkündigt den Exulanten alle "Worte Jahves", die er ihn hat "schauen lassen" (11: 25). Der Engel, der Hesekiel den neuen Tempel zeigt, sagt 40: 4 zu dem Propheten: "Siehe mit deinen Augen und mit deinen Ohren höre, und richte deinen Sinn auf alles, was ich dir zeigen werde (Revelation!). Tue kund alles, was du siehst, dem Hause Israel (Rede!)." Vgl. noch Jer. 1: 17, 16: 10, 25: 3 u. s. w.

Wir können uns wohl vorstellen, dass der Impuls zum Predigen sehr oft durch die Revelation selbst gegeben wurde. Mit

der Offenbarung war auch der Befehl verbunden, ihren Inhalt zu veröffentlichen. In der Revelation selbst wird dem Propheten befohlen: predige das und das, sage N. N. das und das. So besonders oft bei Jeremia und Hesekiel. Dies ist der sachliche Sinn der besonders bei Hesekiel überaus gewöhnlichen stilistischen Formel: "Sprich: So spricht der Herr" mit ihren verschiedenen Variationen.¹ Die Formel ist jedoch nicht bloss "Stil", sondern entspricht durchaus einer Realität, und zwar der, dass die Aussage zunächst nur ein geoffenbartes göttliches Wort ist, das aber bestimmt ist, eine öffentliche Rede zu werden. Hieraus folgt ein ungemein wichtiger Schlusssatz: *die sogenannten Reden der prophetischen Literatur sind an und für sich keine Reden, sondern, psychologisch gesehen, Revelationen oder Auditionen, die die Propheten im inspirierten Zustand von ihrem Gott bekommen haben. Reden werden sie erst, indem sie vor die Öffentlichkeit gebracht werden.*

In dem Augenblicke, wo sie vor einem Publikum vorgelesen wurden, sind sie natürlich gewissermassen umgestaltet worden. Die prophetischen Aussagen sind in der Regel, auch wenn sie mehrere Verse umfassen, als Reden und Predigten betrachtet herzlich kurz. Als gehaltene Reden mussten die Offenbarungen beträchtlich erweitert und besser ausgeführt werden. Auch der Form nach haben sie wohl dabei gewisse Umgestaltungen erfahren. Die Revelation verhält sich zur Rede — so können wir wohl die Sache ausdrücken, wenn wir von der Ekstase einen Augenblick absehen — wie ein Entwurf zu der von der Kanzel herab gehaltenen Predigt.

Es ist also wahr, wenn man gesagt hat, dass die Propheten Redner und Prediger gewesen sind. Sie haben gewiss als Volksprediger gewirkt, und ihre Bühne waren bald der Markt, bald die Vorhöfe des Heiligtums, bald andere öffentliche Plätze, auf denen die Leute zusammenströmten. Aber es ist falsch, wenn man sagt, dass die Schriften der Propheten ihre Reden und Predigten enthalten oder Referate derselben — letzteres kann wohl rein ausnahmsweise der Fall sein z. B. Jer. 19: 14 f., 27: 16 ff., 38: 1 ff., 44: 20 ff., Hag. 1: 13, 2: 14 ff.²; die grosse

¹ Über die Häufigkeit ähnlicher Formeln in der Revelationsliteratur überhaupt siehe oben S. 25.

² Vgl. auch Jer. 35: 18 f., 38: 17 f.; 45, u. s. w.

Masse der sogenannten prophetischen Reden innerhalb der Prophetenliteratur sind Revelationen, geoffenbarte Entwürfe und Skizzen, in den ekstatischen, oder allgemeiner ausgedrückt, in den revelatorischen Zuständen der Propheten empfangen. Als solche müssen sie auch ausgelegt und erklärt werden, nicht nach dem Massstabe einer vor einer bestimmten Zuhörerschaft wirklich gehaltenen Rede.

In gewissen Fällen kann man sofort sehen, dass eine vermeintliche "Rede" niemals als Rede gehalten worden ist.

Solche fingierte Reden treffen wir bei den Propheten oft an. Der zweite Jesaja ruft die Gestade herbei, dass sie schweigend auf ihn lauschen (41: 1). Hesekiel hält eine Rede an die beschwingten Vögel und an alles Getier des Feldes (39: 17). Ein andermal redet er die Berge Israels, die Hügel, Schluchten und Täler an (6: 2 f.). Wieder ein andermal bekommt er einen Befehl, zum Walde des Südlandes zu sprechen: "Höre das Wort Jahves! So hat der Herr Jahve gesprochen: Fürwahr, ich zünde ein Feuer in dir an" etc. (21: 1 ff. hebr. T.). Es ist auch nicht recht vorstellbar, dass der Prophet einmal die falschen Propheten Israels um sich versammelt sehen konnte und ein andermal die falschen Prophetinnen, um wider sie zu weissagen (13). Auch wenn ein Prophet als Prediger vor fremden Völkern und Städten auftritt, muss seine Predigt ohne weiteres als eine fingierte angesehen werden.

Hesekiel hat eine besondere Formel erfunden, die den Zweck hat, eine Art Vermittlung zwischen dem Prediger und seinen fingierten Zuhörern auszumachen. Diese Formel ist: "Richte dein Angesicht nach dem und dem" (4: 7, 6: 2, 13: 17, 21: 2, 21: 7, 25: 2, 28: 21, 29: 2, 35: 2, 38: 2). Wahrscheinlich hat der Prophet auch gelegentlich diesen symbolischen Gestus ausgeführt¹. Wie viel dieser von der magischen Bedeutung, die ihm nach unzähligen religionsgeschichtlichen Analogieen ursprünglich ganz gewiss zukam, noch bei Hesekiel beibehalten hat, ist natürlich nicht mehr zu entscheiden. So viel ist aber völlig klar, dass eine solche Rede niemals für ein wirkliches Publikum berechnet ist. Möglicherweise hat der Prophet die

¹ Birgitta sieht einmal in einer Vision, wie Christus sich gegen Rom wandte und eine Rede an die Stadt hielt: *conversus ad Romam* quasi conquerendo dixit: O Roma mea, o Roma mea, Papa contemnit te etc. Rev. VII 31.

Rede in seinem Hause ohne Zuhörer gehalten und dabei tatsächlich sein Angesicht gegen den eingebildeten Adressaten der Rede gerichtet. Etwas derartiges wäre bei den Propheten nichts Erstaunliches. Was uns die Schrift des Propheten bietet, ist aber auch in diesem Falle nicht eigentlich die Rede selbst, sondern der ekstatische Entwurf derselben. Denkbar ist es auch, dass eine solche fingierte Rede überhaupt nicht gehalten worden ist, sondern unmittelbar nach der Eingebung aufgezeichnet wurde.

Dass die Revelationen der Propheten bis auf unsere Tage bewahrt worden sind, beruht darauf, dass sie schon früh aufgezeichnet wurden. Bei den mittelalterlichen Mystikern hörten wir, dass ihre Revelationen entweder von ihnen selbst oder von ihren Vertrauten niedergeschrieben wurden, und zwar aus verschiedenen Gründen. Ganz in derselben Weise verhält es sich mit den alttestamentlichen Propheten.

In einigen Fällen ist noch die Erinnerung daran erhalten geblieben, dass ein Prophet eine Revelation aufgezeichnet hat oder hat aufzeichnen lassen. Jesaja schreibt auf eine grosse Tafel die symbolischen Worte *mahēr šālāl hāš baz* (8: 1). Habakuk erhält den Befehl Jahves, sein Gesicht, d. h. seine Revelation, auf Tafeln aufzuzeichnen, damit man sie geläufig lesen könne (2: 2). Auch von Jesaja werden längere Revelationen in einem Buch aufgezeichnet (30: 8).¹ Dasselbe wird von Jeremia erzählt (30: 2).² Ein klassisches Beispiel dafür, dass eine grössere Anzahl aus verschiedenen Zeiten stammender Revelationen zu einem späteren Zeitpunkte gleichzeitig niedergeschrieben wurden, und zwar durch die Hand eines Sekretärs, gibt Jer. 36. Jeremia bekommt den Befehl, alle seine Revelationen von der Zeit Josias an in einer Buchrolle aufzuschreiben. Nach dem Diktat Jeremias schrieb dann Baruch alles auf. Aus der Rolle wurden nachher die Worte Jahves vor den Ohren des Volkes vorgelesen. Die Rolle wurde freilich vom König verbrannt, aber eine neue Rolle wurde in derselben Weise zusammengestellt. Wenn die Revelationen, die aufgezeichnet werden sollten,

¹ Möglicherweise liegt auch in 8: 16 eine Andeutung davon, dass der Prophet auch bei anderen Gelegenheiten Revelationen zusammengestellt und aufgezeichnet hat. Siehe weiter Duhm zur St.

² Von einer Aufzeichnung einzelner jeremianischen Revelationen wird auch Jer. 51: 60 erzählt. Über die Echtheitsfrage siehe neuerdings Volz.

eine so lange Zeit umspannen, haben wir uns vorzustellen, dass sie wenigstens teilweise schon in Niederschrift auf losen Blättern vorlagen. Aber daneben müssen wir hier in Betracht ziehen, was die Offenbarungsempfänger immer und immer von ihrem Vermögen berichten, das in der Ekstase Geschaute und Gehörte viel besser im Gedächtnis zu behalten als gewöhnliche Eindrücke des normalen Bewusstseins.¹

In welcher Absicht wurden die Revelationen aufgezeichnet? Zunächst damit die Leute, die sie angingen, sie vor dem Auge haben könnten. Wir können uns sehr wohl vorstellen, dass Flugblätter mit prophetischen Revelationen im Volke verbreitet und unter lebhafter Erregung gelesen wurden.² Daneben wird erzählt, dass Revelationen niedergeschrieben wurden, damit man später, wenn die Weissagungen in Erfüllung gegangen seien, sehe, dass die Propheten Wahrheit gesprochen hätten. Das erste Motiv schimmert Jer. 36 durch, das zweite Jes. 8: 1, 30: 8, Hab. 2: 2 f., Jer. 30: 2 f.

Zwischen der ersten Aufzeichnung einer einzelnen prophetischen Revelation und unseren jetzigen Prophetenbüchern liegt oft eine lange literarische Geschichte.

Als ein Beispiel dafür, wie es in der Revelationsliteratur

¹ Die Mystiker reden oft von einer gesteigerten Fähigkeit, das ihnen in der Revelation Geoffenbarte genau im Gedächtnis zu bewahren. Die heilige Teresia erzählt in ihrer Vita: "Tandis que les paroles venues de notre esprit, semblables à un premier mouvement de la pensée, passent et s'oublient, le Seigneur imprime les siennes de telle sorte dans la mémoire, qu'elles ne peuvent s'en effacer. Ces divines paroles sont quelque chose de réel et de subsistant; et si quelquefois on en perd le souvenir, c'est lorsqu'il s'est écoulé un temps fort considérable, et que ce sont seulement des paroles de tendresse et d'instruction; car pour celles qui renferment une prophétie, je ne crois pas qu'elles se puissent oublier, et il ne m'est jamais arrivé d'en perdre le souvenir, quoique j'aie fort peu de mémoire." Vie de Sainte Térèse chap. XXV 1896 S. 277. Ähnliches wird auch von Birgitta bezeugt. Vom Inhalt des 5. Buches der Revelationen wird im Prolog gesagt: qui liber Quaestionum ita effectualiter remansit tunc in corde et memoria ejus infixus, ac si in tabula marmorea totus sculptus fuisset. Vgl. Regula Salvatoris 29: omnia collegi in memoriae meae sinu, cooperante Christi gratia.

² Welche Wirkung die Flugblätter mit den Revelationen Birgittas auf die Bevölkerung Roms ausübten, als die schwedische Prophetin sich dort aufhielt, kann man aus der lebhaften Schilderung ersehen, die uns im Kap. VIII der Revv. extravagantes bewahrt ist. Siehe unten S. 60.

herzugehen pflegte, nehmen wir die Entstehungsgeschichte der *Revelationensammlung Birgittas*.

Während der Lebenszeit Birgittas wurden gewisse einzelne Revelationen der Öffentlichkeit bekannt. Dass sie einzelnen Personen, die ihr Fragen gestellt hatten, die in Offenbarungen erhaltenen Antworten, schriftlich aufgezeichnet, zu übersenden pflegte, haben wir schon oben gesehen. Ebenso hat sie selbst dafür Sorge getragen, dass die bestimmte Personen angehenden Revelationen den Betreffenden übermittlelt wurden. Von einer Bekanntmachung in weiteren Kreisen hören wir z. B. in der Überschrift der neunzehnten Revelation des siebenten Buches, die eine göttliche Botschaft an das cyprische Volk enthält. Die Überschrift lautet: *Revelatio facta dominae Birgittae in sancta civitate Jerusalem super regno Cypri, et ejus reformatione, quam transmisit ipsa Domino regi, et principi Antiochiae, quod publicarent eam toti regno, et quia princeps praedictus non praebebat fidem perfecte isti revelationi, ideo dicta domina in reversione sua de Jerusalem publicavit eam in civitate Famagusta octava die Octobris in praesentia dicti domini regis, et reginae, et dicti principis Antiochiae, dicti regni, et totius regalis consilii.*

Auch während der Jahre, da sie in Rom weilte, wurden ihre Revelationen gelegentlich unter der Bevölkerung der Stadt verbreitet und erregten da ein gewaltiges Aufsehen. Ein sehr interessantes Zeugnis davon bietet Nr. VIII der "*revelationes extravagantes*". Wir lesen hier: *Venit igitur sponsa Christi Romam anno aetatis suae XXXXII. et mansit ibi juxta divinum praeceptum XV annis, antequam veniret papa, videlicet Urbanus V., et imperator Carolus Boëmensis. Quibus obtulit revelationes pro reformatione ecclesiae et regulam. In illis siquidem XV annis, quibus mansit Romae, ante adventum summi pontificis et imperatoris habuit multas revelationes de statu urbis, in quibus arguebat Dominus noster Jesus Christus excessus et peccata inhabitantium urbem, cum gravi comminatione vindictae. Quae revelationes ad notitiam inhabitantium Romanam urbem deductae feralis odii contra beatam Birgittam fomentum ministrabant. Unde quidam eorum minabantur eam vivam incendere. Alii eam erroneam et Pythonissam blasphemabant. — Könnte nicht die Schilderung aus dem Leben eines alttestamentlichen Propheten ähnlich gelaundet haben?*

Nicht nur einzelne Revelationen, sondern auch eine kleinere Sammlung ihrer Offenbarungen wurde noch bei Lebzeiten Birgittas publiziert; d. h. eine Anzahl ihrer bisherigen Revelationen wurde gesammelt und aufgezeichnet, Abschriften wurden verfertigt und verbreitet.¹ Der Zweck war die Prüfung des Inhalts durch schwedische Kirchenmänner. Die Birgittaforschung hat diese erste Sammlung mit dem ersten Buch unserer jetzigen Sammlung identifizieren wollen. Eine vollständigere Ausgabe der Revelationen wurde aber mehrere Jahre nach dem Tode Birgittas zusammengestellt.² Das war ein Werk eines der Beichtväter Birgittas, namens Alfonso da Vadaterra. Diese Sammlung entspricht im ganzen gesehen den jetzigen acht Büchern. Innerhalb dieser Bücher ist die Ordnung der Revelationen oft eine sehr willkürliche. Bisweilen schimmert wenigstens ein Versuch einer chronologischen Anordnung durch, aber sehr oft ist die Ordnung gestört, bisweilen scheint die Anordnung mehr sachlichen als chronologischen Prinzipien zu folgen. Im grossen und ganzen bekommt man den Eindruck, dass der Redaktor bei den meisten Revelationen über Ursprung und Veranlassung der einzelnen Stücke, die er zu einer Sammlung verbinden wollte, nur sehr unvollständige Kenntnisse gehabt hat.³

Ein Überblick über den Inhalt der acht Bücher der Revelationen Birgittas gibt folgendes Resultat.⁴ Libri I—II stammen aus der schwedischen Zeit. Im Buch III schimmert Kapp. 1—22 eine sachliche Anordnung durch. Diese Kapitel handeln sämtlich von Prälaten und Mönchen. Diejenigen Kapitel dieses Buches, die wir datieren können, gehören alle in die italienische Zeit. Auch lib. IV enthält italienische Revelationen, aber mit mehreren Ausnahmen. Lib. V dagegen enthält eine grosse Revelation aus der schwedischen Zeit, in die jedoch andere nicht dazu gehörige eingemengt sind. Im lib. VI ist das chronologische Prinzip verlassen. Hier werden eine grosse Anzahl kürzerer und mehr anekdotenhafter Stücke aus verschiedenen Zeiten zusammengestellt. Lib. VII enthält zunächst einige Kapitel aus früheren Reisen in Italien, aus sachlichen Gründen hier unter-

¹ Siehe Westman, Birgittastudier I S. 9 ff.

² Allerdings vorbereitet durch die Sammlerarbeit der ältesten Beichtväter, Westman S. 7 f.

³ Westman S. 23.

⁴ Ich folge hier Westman.

gebracht; danach folgt eine Abteilung später Revelationen aus den letzten Jahren. Das achte Buch bildet ein Ganzes für sich unter dem Titel "*Liber celestis imperatoris ad reges*". Der Inhalt ist eine Sammlung Revelationen, die sich auf fürstliche Personen beziehen. Viele Kapitel sind den früheren Büchern entnommen, viele sind aber neu; sie entstammen besonderen Aufzeichnungen, die in den vorhergehenden Büchern nicht verwertet waren.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die "Wucherungen", die zu den ursprünglichen Offenbarungen hinzugekommen sind. Dahin gehört z. B. ein von Alfons verfasster Prolog zum fünften Buche. Ein Prolog zum ersten Buche ist von Matthias von Linköping verfasst. Weiter: in gewissen Handschriften mitgenommene Stücke, die in Alfons' nachgelassenen Papieren gefunden worden waren. In die gedruckten Ausgaben wurden ausserdem noch eine Anzahl "*declarationes*" und "*additiones*" aufgenommen, weiter Zusätze des vierten und sechsten Buches, schliesslich eine neue Sammlung unter dem Titel *Revelationes extravagantes*. Alles das stammt aus den Aufzeichnungen eines anderen der Beichtväter Birgittas, mit Namen Petrus von Alvastra, der nach dem Tode Birgittas seine Sammlungen den Klosterbrüdern von Vadstena überliess. Jede der verschiedenen Handschriften enthält das eine oder das andere, was man in den übrigen vermisst. Es stand noch lange Zeit Material zu Gebote, das nicht vom Anfang an verwertet war. Eine endgültige Fixierung des Inhalts wurde erst mit der gedruckten Ausgabe von 1492 erreicht.

Wir haben alles das mitgeteilt, um von einer literarischen Entwicklungsgeschichte im Rahmen dieser Literaturgattung, die wir Revelationsliteratur genannt haben, ein anschauliches Bild zu geben. Zuerst Aufzeichnung auf losen Blättern durch den Offenbarungsempfänger selbst oder durch einen seiner Vertrauten. Dann eine kleinere Sammlung von Revelationen. Dann eine vollständigere Sammlung, geordnet nach mehr oder weniger zufälligen Prinzipien und mit redaktionellen Überschriften und anderen Zusätzen versehen. Schliesslich neue Zusätze und Erweiterungen von allerlei Art, bis allmählich die Form und der Umfang durch den Druck fixiert wird.

Müssen wir uns nicht die Entstehungsgeschichte der alt-

testamentlichen Prophetenbücher, mutatis mutandis, in ähnlicher Weise vorstellen? Die Aufgabe, die redaktionellen Stücke von den Worten der Propheten zu scheiden, ist von der alttestamentlichen literarkritischen Forschung seit langem erkannt worden. Ebenso die späteren prophetischen Zusätze von dem Ursprünglichen zu scheiden. Es sind auch eingehende Versuche gemacht worden, die literarische Entwicklungsgeschichte einzelner Prophetenbücher zu zeichnen. Besonders während der letzten fünfzehn Jahre ist viel Mühe darauf verwendet worden, die prophetischen Verkündigungen in ihre ursprünglichen Bestandteile, in ihre "literarischen Einheiten", zu zerlegen und ihre Entstehung aus dem wirklichen Leben zu verstehen. Unserer Meinung nach hat man jedoch die richtige Spur zur Lösung aller dieser Aufgaben nicht gefunden. Der Hauptmangel ist der gewesen, dass man keine Literaturgattung gefunden hatte, mit der die alttestamentliche Prophetenliteratur in fruchtbarer Weise in Zusammenhang gebracht werden könnte. Ich habe mit dieser Abhandlung erstrebt, die Aufmerksamkeit auf die mittelalterliche Revelationsliteratur zu richten, in dem festen Glauben, dass wir dort für das Verständnis der prophetischen Literatur des Alten Testaments viel zu lernen haben.

Es würde ein erstrebenswertes Ziel sein, die ganze prophetische Literatur im Lichte der Revelationsliteratur zu durchmustern. Einen kleinen Anfang habe ich in dieser Abhandlung mit Amos gemacht. Es ist ungewiss, ob ich selbst weiter gehen kann. Vielleicht können andere fortsetzen. Das Meiste muss hier durch Spezialuntersuchungen der einzelnen prophetischen Bücher erreicht werden. Einige prinzipielle Bemerkungen dürfen jedoch hier am Platz sein, welche unter der Voraussetzung ihre Geltung haben, dass unser Hauptgesichtspunkt überhaupt berechtigt ist.

Im allgemeinen hat man in den letzten Jahren bei der Analyse der prophetischen Überlieferung die ursprünglichen Stücke zu klein gemacht. Man hat mit einer Logik und mit stilistischen Prinzipien gerechnet, die auf die Revelationen keine Anwendung haben. Vor allem geht es nicht an, den Wechsel der Adressaten oder des Subjekts einer revelatorischen Rede als Norm für die Analyse zu nehmen. Solche Abwechslungen gehören zum Stil der Revelationsliteratur und dürfen nicht

durch eine ungehörige Zerlegung in Einzelabschnitte verwischt werden.

Auch darf man nicht an den Gedankenzusammenhang gar zu strenge Ansprüche stellen. Rasche Sprünge des Gedankens, schnellen Wechsel der Bilder, der Gedankenmotive und Stimmungen muss man sich in dieser Literatur gefallen lassen, ohne sofort die literarische Einheitlichkeit aufzugeben. Was man fordern kann, ist nur ein Hauptgedanke, der als Dominante den Zusammenhang beherrscht, ohne jedoch zu verhindern, dass allerlei Nebenmotive mitspielen. Vieles muss hier dem individuellen Geschmack überlassen werden. Aber wer sich gründlich in die Revelationsliteratur eingelesen hat, wird sicherlich allmählich ein geschärftes Gefühl für das gewinnen, was auf diesem Gebiet die Logik fordert und was sie nicht fordert.

Sehr wichtig für die Analyse ist eine genaue Beobachtung der stilistischen Formeln, vor allem der Einleitungsformeln: "das Wort Jahves erging", "Jahve sagte", "so spricht Jahve", "Jahve sagte zu mir", "höret dies Wort", Ausrufe wie "wehe", "siehe" u. s. w. Was zwischen solchen Anfangsphrasen steht, muss man zunächst als eine einheitliche Revelation aufzufassen *versuchen*. Dass geht gewiss nicht immer, aber der Gesichtspunkt muss doch stets beobachtet werden.

Vielleicht kann die literaranalytische Arbeit durch die metrische Analyse unterstützt werden, aber dabei muss immer in Erinnerung behalten werden, dass Metrum und Rythmus je nach den Schwingungen des Gedankens und der Stimmung innerhalb derselben Revelation wechseln können und bisweilen auch in sehr kleinen Einzelstücken tatsächlich wechseln.

Es ist der Eigenart der Revelationsliteratur zuwider, feste Grenzen zwischen verschiedenen literarischen Gruppen innerhalb des Stoffes festzustellen. Mahnreden, Erzählungen, Monologe, "Konfessionen", Gedichte u. s. w. gehören alle mit zum Apparat der Revelationsliteratur und liegen hier Seite an Seite je nach dem Wechsel der revelatorischen Erlebnisse. Solche verschiedene Stilformen müssen wohl beobachtet und ihrer Eigenart gemäss bestimmt werden, aber als Prinzip des Feststellens des literarischen Aufbaus sind derartige stilistische Unterschiede nicht verwendbar. In den Stilformen spiegelt sich in der Regel keine literarische Entwicklungsgeschichte, sondern psychologische Vor-

gänge ab. Eine ganz andere Sache ist es, dass unsere Prophetenbücher bisweilen mit grösseren oder kleineren erzählenden Zusätzen redaktioneller Art versehen sind. Sie gehören aber gar nicht mit zu dem Stoff der Revelationen, sondern sind mit den redaktionellen Abhandlungen, Prologen und Erweiterungen im übrigen, die die Werke der mittelalterlichen Revelationsliteratur oft arg belasten, zu vergleichen.

Wer versuchen will, den Aufbau der Sammlungen der Revelationen festzustellen, muss sich immer dessen bewusst sein, dass bei der Zusammenfügung einzelner Revelationen zu einem Ganzen mehrere Gesichtspunkte sich geltend gemacht haben können. Bisweilen sind Versuche gemacht worden, eine chronologische Ordnung zustande zu bringen. Deutliche Beispiele haben wir bei Hesekiel, aber auch bei Jesaja und Jeremia. Anderswo ist ein sachlicher, inhaltlicher Gesichtspunkt mit den Händen zu greifen, z. B. bei den Orakeln gegen die fremden Völker, bei den Zukunftsrevelationen Hesekiels oder bei den Revelationen über die Könige Jer. 22. Nicht selten kann man konstatieren, welchen grossen Einfluss das Gesetz der Ideenassociation ausgeübt hat. Verwandtschaft der Bilder oder Vorstellungen oder sogar einzelner Ausdrücke haben den Anlass gegeben, verschiedene Revelationen mit einander zu verbinden. Mehrere Beispiele werden wir unten bei Amos finden. Dasselbe Buch zeigt uns auch, dass die Anfänge der Revelationen bei der Komposition eine Rolle gespielt haben. Orakelrevelationen, Predigtrevelationen, Wehe-Revelationen können in Gruppen zusammengeführt werden. Ausserdem muss man sehr oft mit dem reinen Zufall rechnen.

Mit Rücksicht auf das eben Gesagte muss ich gestehen, dass ich nicht ganz sicher bin, ob die Berufungsrevelation Jes. 6 jemals ein besonderes Buch eingeleitet hat. Die Schlüsse, die z. B. Duhm aus ihrer jetzigen Placierung zieht, scheinen mir allzu weitgehend zu sein. Noch weniger empfinde ich es als ein Bedürfnis, die biographische Revelation Am. 7: 10—17 an eine andere Stelle zu rücken (siehe weiter unten). Man könnte hier daran erinnern, dass die Berufungsrevelation Birgittas mitten unter den Revelationes extravagantes als Kap. 47 steht. Man muss in Hinblick auf die literarischen Eigentümlichkeiten der Revelationsliteratur mit Umstellen und Umdisponieren sehr vor-

sichtig sein. Den Platz einer Revelation als "richtig" oder "unrichtig" zu bezeichnen, ist oft ganz sinnlos. Die Forderungen an Disposition und Zusammenhang, die wir an ein Literaturwerk stellen, stellten die Sammler der Revelationen gar nicht; auch nicht die Sammler unserer jetzigen Prophetenbücher.

Wenn man sich dazu entschliesst, die prophetischen Texte in der Hauptsache als Revelationen zu betrachten, muss das Konsequenzen für die Exegese, ja auch für die Textkritik haben. Es liegt auf der Hand, dass ganz andere Forderungen an eine vor einem bestimmten Publikum in einer bestimmten Situation gehaltene Rede gestellt werden können als an eine Rede, die den Charakter einer Offenbarung hat und also zunächst eine Sache zwischen dem Offenbarungsempfänger und seinem Gott ist. Der öffentliche Redner ist von seinen Zuhörern, der geschichtlichen Situation, dem konkreten praktischen Zweck seiner Rede gebunden. Der Revelationsempfänger dagegen muss zunächst aus dem ihm eigentümlichen psychologischen Erlebnis heraus verstanden werden. Die nachfolgende Untersuchung über Amos wird diese These in mannigfacher Weise bestätigen.

Wir haben hier von der prophetischen Literatur als Revelationsliteratur gesprochen. Das ist ganz allgemein geredet. Ob etwa gewisse prophetische Schriften oder Teile der prophetischen Bücher in das Schema der Revelationen nicht hineinpassen und also ihrer literarischen Natur nach besser in anderer Weise, als hier geschehen ist, gekennzeichnet werden müssen, das wird sich erst durch Einzeluntersuchungen herausstellen.

4. Buch der Revelationen des Propheten Amos.

Das jetzige Amosbuch ist eine von späteren Händen stark überarbeitete Sammlung von Revelationen des Amos. In der Überschrift 1: 1, die für die ganze Sammlung gilt, können wir sehr deutlich die Hand des ersten Sammlers von der eines späteren Redaktors unterscheiden. Die älteste Überschrift hat gelautet: *Worte des Amos von Tekoa, welche er über Israel schaute zwei Jahre vor dem Erdbeben.*¹ Das enthält alles, was man für

¹ So auch W. Nowack in seinem Kommentar und M. Löhr, Unter-

die ursprüngliche Überschrift erwarten konnte: Bezeichnung der Person, Angabe des Inhalts, eine vorläufige Datierung. Es ist mit Recht bemerkt worden, dass eine solche Datierung, wie sie im Volksmunde natürlich und üblich ist, nur einen Sinn hatte, so lange man noch nichts tiefer Eingreifendes erlebt hatte.¹ Die Datierung muss also nicht lange nach der öffentlichen Tätigkeit des Amos formuliert worden sein; sie wird also von der Hand des ersten Sammlers herrühren. Da der Sammler wohl nicht gemeint haben kann, dass Amos alle seine Revelationen während des Verlaufs eines einzigen Jahres erhalten hat, muss er gemeint haben, dass die Offenbarungen des Propheten zwei Jahre vor dem Erdbeben begonnen und danach sich über eine Zeit hin erstreckt haben, es sei denn, dass er sich bei der Datierung vom Zeitpunkt der ersten von ihm mitgeteilten Revelation bestimmen liess.² Wenn dies der Fall ist, so hindert uns nichts, das Erdbeben 1: 1 mit dem Erdbeben 4: 11 zu identifizieren.³ Die Offenbarungen des Amos begannen zwei Jahre vor dieser einschneidenden Katastrophe und dauerten noch einige Zeit über diese fort.

Die Worte **דברי עמוס אשר חזה** sind ein hebräischer Ausdruck für einen Begriff, den wir so ausdrücken würden: "Revelationen des Amos". Dass die Verkündigungen der Propheten sowohl als Worte des betreffenden Propheten wie als Worte Gottes bezeichnet werden können, liegt schon in der Natur der Sache. Die prophetischen Verkündigungen sind Revelationen; und eine Revelation ist einerseits eine göttliche Offenbarung, anderseits etwas, was vom Offenbarungsempfänger ausgesprochen wird. Die von Baruch aufgezeichneten Revelationen Jeremias werden Jer. 36 sowohl als die Worte des Herrn

suchungen zum Buch Amos (Beihefte zur ZATW 4) S. 3. Dadurch ist der erste recht störende Relativsatz erledigt, ebenso die Datierung nach den Königen, die die Hand eines späten jüdischen Redaktors verrät (der jüdische König steht an erster Stelle).

¹ E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, zur Stelle.

² Die Tendenz der alten Literatur, die Überschriften der Bücher von ihrem Anfangsthema beeinflussen zu lassen, habe ich in meinem Aufsatz *Matteusevangeliums Überschrift* [Die Überschrift des Matthäusevangeliums] in: *Teologiska studier tillägnade Erik Stave*, Uppsala 1922, beleuchtet.

³ Ich fasse nämlich mit Nowack gegen Sellin die Katastrophenschilderungen 4: 6 ff. als Schilderungen aus der Vergangenheit nicht als Weissagen auf. Näheres siehe unten.

wie als die Worte Jeremias (v. 10) bezeichnet. Nach dem massoretischen Text, von dessen geringerem Wert im Verhältnis zu der griechischen Übersetzung ich an dieser Stelle mich nicht überzeugen kann, lautet die Überschrift der Revelationen Jeremias: "Worte Jeremias, des Sohns Hilkias".¹

Dass die Worte der Propheten "geschaut" worden sind, ist ein Zug, der zur Psychologie und zum Stil der Revelationen gehört. Jes. 2: 1 finden wir eine Überschrift folgenden Wortlautes: "Das Wort, das Jesaja, Sohn des Amos, über Juda und Jerusalem schaute." Bei den Propheten bedeutet "schauen" nicht nur eine Vision in eigentlichem Sinne empfangen, sondern ebenso wohl eine Audition oder eine Eingebung jedes beliebigen Inhalts im inspirierten Zustande erhalten. Pseudojesaja "sieht" einen Ausspruch über Babel 13: 1 (vgl. Hab. 1: 1). Die Drohweissagungen Habakuks gegen die Feinde sind ein "Gesicht", *hāzōn*, das auf Tafeln niedergeschrieben werden soll 2: 2. Ein Orakel Jeremias über den König Sedekia ist ein Wort, das der Herr ihn hat "sehen" lassen 38: 21. Hesekiel verkündigte den Verbannten alle die Worte Jahves, die er ihn hatte "sehen" lassen 11: 25. "Gesicht" und "Weissagung" stehen oft als parallele Grössen Jes. 30: 10, Jer. 23: 16, Hes. 12: 27, 13: 16. Nah. 1: 1 sind *maššā* und *hāzōn* identische Begriffe. Deshalb können auch die prophetischen Bücher, die gewiss nicht hauptsächlich Visionen enthalten, als "Gesichte" bezeichnet werden; so Jesaja, Micha, Nahum, Obadja. "Gesicht" bedeutet in solchen Zusammenhängen "Revelation" oder eine Sammlung von Revelationen; "sehen" oder "schauen" bedeutet "eine Revelation empfangen". "Die Worte, die geschaut worden sind," ist eine Bezeichnung für die Revelation vom Gesichtspunkt des Inhalts aus.²

¹ So hat wohl die Überschrift der Sammlung Baruchs gelaute. Was nachher folgt, sind spätere redaktionelle Zusätze. Für den Vorzug des massoretischen Textes ist neuerdings P. Volz eingetreten, Der Prophet Jeremia 1922.

² Die Ausdrücke "Gesicht", "sehen", "schauen" sind also vom Wesen der prophetischen Offenbarungen bedingt und haben nichts mit dem Offenbarungsbegriff des nachexilischen eschatologischen Systems zu tun. Dies gegen B. Duhm in seinem Jesajakommentar zu Jes. 1: 1. Ihm folgt Nowack (zu Am. 1: 1). Dass דברי עמוס "die Begebenheiten des Amos" bedeuten solle, kann in Hinblick auf das oben gesammelte Material gar nicht in Frage kommen. (Gegen K. Budde, Die Überschrift des Buches Amos, in Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. A. Kohut 1897.)

Das Buch des Amos ist eine Sammlung von Revelationen. Für jeden, der das Buch recht verstehen will, ist es eine unerlässliche Aufgabe, es in Einzelrevelationen zu zerlegen. Die in den letzten Jahren dem Forscher gestellte Aufgabe, nach den literarischen Einheiten der Prophetenbücher zu suchen, betrachte ich wesentlich als die Aufgabe, die Revelationensammlungen der Propheten in Einzelrevelationen aufzulösen. Den Versuch einer solchen Analyse wollen wir im Folgenden machen.

Die erste Revelation umfasst ohne Zweifel den hauptsächlichsten Inhalt der beiden ersten Kapitel. An und für sich könnte jedes einzelne Orakel dieses Abschnittes eine besondere Revelation ausmachen. Dass wir es aber hier mit einer einzigen zusammenhängenden Revelation zu tun haben, nicht mit verschiedenen Einzelrevelationen, beweist die formale Ähnlichkeit der Orakel. Ihre Anfänge sind alle nach einem festen Schema gebildet, der ganze Aufbau ist überall derselbe, was alles auf einen gemeinsamen Ursprung hindeutet. Wie es sich dagegen mit den Schlussformeln verhält, werden wir unten sehen.

Nun ist aber diese aus einer Reihe von Orakeln zusammengesetzte Revelation mit einem Spruch eingeleitet, der den Exegeten viel Mühe bereitet hat:

Wenn Jahve vom Zion her brüllt
und von Jerusalem seine Stimme erschallen lässt,
so trauern die Anger der Hirten,
und beschämt steht¹ der Gipfel des Karmel da.

Die Frage ist nun: in welchem Zusammenhang steht dieser Spruch mit dem Folgenden? Man hat vorgeschlagen, das Wort als ein Motto des ganzen Buches aufzufassen. Aber wo in der alttestamentlichen Literatur finden wir solche einleitende Mottos, mit welchen moderne Verfasser bisweilen ihre Werke zu zieren pflegen? Ein anderer Vorschlag: der Spruch ist eine zusammenfassende oder antezipierende Beschreibung des Gerichts, das die folgenden Orakel androhen.² Aber schon das geringste Nachdenken sollte es klar machen, dass die eventuelle Schilde-

¹ Wir lesen mit Duhm, Budde, Bertholet u. a. *jēbōš* statt *jābēš*.

² So Nowack in Aufl. 2: das Wort bringt die Gerichtsdrohungen des Amos auf einen kurzen Ausdruck. "Den einzelnen Donnerschlägen des Gerichtswetters entsprechen die einzelnen nun folgenden Katastrophen." Ähnlich immer noch Sellin.

zung des Gerichts v. 2 zu den Gerichtsdrohungen der folgenden Orakel nicht in der richtigen Proportion steht. Ein Gewitter, das die Hirten mit ihren Herden vom offenen Felde verscheucht und die Wälder der hohen Berge verwüstet, ist doch kein so fürchterliches Ereignis, dass es sich als ein Symbol für das, was später kommt, eignen könnte, für die Zerstörung grosser Städte, Ausrottung der Einwohner aus ihren Ländern, Verbannung von Königen und Fürsten und dergleichen mehr. Wäre es die Aufgabe des einleitenden Spruches, alles das vorzubereiten, dann hätten wir es wahrlich mit einem recht ungeschickten Schriftsteller zu tun.¹

Es ist nicht das Gericht Gottes, das hier geschildert wird, sondern die *Stimme Gottes*, und zwar dieselbe Stimme Gottes, die sich in den folgenden Orakeln vernehmen lässt. Sie beginnen ja alle mit der Formel: "so spricht Jahve". Die auch in diesen Sprüchen ertönende Stimme Jahves wird nun recht ansprechend als ein heftiger Donnergedacht, der vom Zion aus sich gegen Norden verbreitet.² Diese Beschreibung der erschreckenden Gewaltigkeit der göttlichen Stimme soll schon vom Anfang an die Zuhörer oder Leser in eine angstvolle Spannung versetzen, die sie innerlich für die folgenden Gerichtsdrohungen vorbereiten soll. So haben im Wesentlichen schon die griechischen Übersetzer den Zusammenhang verstanden. Sie schreiben: κύριος ἐκ Σιών ἐφθέγγετο, καὶ ἐξ Ἱερουσαλήμ ἔδωκεν φωνὴν αὐτοῦ, καὶ ἐπένθησαν αἱ νομαὶ τῶν ποιμένων, καὶ ἐξηράνθη ἡ κορυφὴ τοῦ Καρμύλου. καὶ εἶπεν κύριος· ἐπὶ ταῖς τρισὶν ἀσεβείαις κτλ. Es ist deutlich, dass hier das εἶπεν κύριος inhaltlich mit ἐφθέγγετο und ἔδωκεν φωνήν zusammenfällt. Wir sagen lieber: v. 2 enthält eine allgemeine Schilderung der göttlichen Stimme, die sich speziell auch in diesen Orakeln manifestiert.

¹ Als ein Notbehelf kommt mir der Vorschlag L. Köhlers vor. Er bezeichnet den Vers als "ein völlig für sich selbständiges Wort". Ist das Wort aber von einer solchen Bedeutung, dass es die Last einer völligen Selbständigkeit tragen kann? Diese Auffassung Köhlers hängt mit seinem — nach unsrer Meinung verfehlten — Bestreben zusammen, "möglichst kleine Stücke abzugrenzen". Amos 1917 S. 2.

² Man hat gegen die Echtheit des Spruches eingewandt, dass gesagt wird, dass Jahve vom Zion aus seine Stimme erschallen lasse. Diese Einwendung ist von A. Bertholet mit guten Gründen widerlegt worden. Siehe Theologische Festschrift für G. N. Bonwetsch 1918 S. 1 ff.

Solche Beschreibungen der Gewaltigkeit der göttlichen Stimme oder des göttlichen Worts oder Befehls waren in der religiösen Literatur des alten Orients sehr beliebt, besonders in den Hymnen.

Wir lesen z. B. in einer alten babylonischen Hymne an Nergal¹:

Sein Befehl wird zum Wahrsager getragen, und der Wahrsager sträubt sich.

Sein Befehl wird zum Orakelpriester getragen, und der Orakelpriester sträubt sich.

Sein Befehl, bei seinem kräftigen Auftreten, wird das Land zerstört, sein Befehl, bei seinem wuchtigen Auftreten, werden Häuser vernichtet.

Sein Befehl, wenn er oben dahinschreitet, verursacht dem Lande Schmerz,

sein Befehl, wenn er unten einhergeht, verwüstet das Land.

Ein anderes Beispiel aus einer Hymne an Bel²:

Der Gewaltige wie ein Sturm, wie ein Sturm,

mächtig ist sein Wort, mächtig ist sein Wort,

das Wort des Herrn, sein Wort,

das Wort des Herrn bringt der Hürde Unheil u. s. w.

Besonders interessant ist es, wenn man in den alten assyrisch-babylonischen Lobpreisungen des göttlichen Wortes sehen kann, wie dies "Wort" mit eingreifenden Naturereignissen in Verbindung gebracht wird.

Wir lesen in einem Klagelied:

Sein Befehl ist die anprallende Sturmflut, die ohnegleichen ist, sein Befehl zerstört den Himmel, überwältigt die Erde.

Der Befehl des Herrn lässt das Röhricht in seiner Blüte zu grunde gehen,

der Befehl Marduks ertränkt die Feldfrucht in ihrer Reifezeit.³

¹ M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I 1905 S. 475 f. Das assyrische Wort, das mit "Befehl" übersetzt ist, ist *amātu*, das eigentlich "Wort" bedeutet. Gerade wenn man "Wort" für "Befehl" einsetzt, wird die Ähnlichkeit mit den alttestamentlichen Parallelen stark fühlbar.

² Jastrow II 1 S. 25.

³ Jastrow II 1 S. 27. Siehe auch die Hymne an Sin Jastrow I S. 437.

Dass solche der göttlichen Stimme oder dem göttlichen Worte dargebrachte Huldigungen auch dem alttestamentlichen Hymnenstil nicht fremd waren, beweisen Psalmen wie 12 und 29. Ursprünglich galt die Huldigung dem göttlichen Wort überhaupt, das als Ursache der göttlichen Machtwirkungen in der Welt gedacht wurde und besonders nicht selten mit dem Donner in Verbindung gebracht wurde. Später trat das geschriebene Wort, die Tora, an die Stelle des gesprochenen Worts, und so erstanden Lobpreisungen wie die Psalmen 19, 119. Bisweilen ist das Ertönen der göttlichen Stimme ein Moment der Gerichtskatastrophe selbst; so z. B. Joel 4: 16. Jer. 25: 30 f. kann man im Zweifel sein, ob nicht die Schilderung der göttlichen Stimme eher als Vorbereitung des Ausspruchs Gottes dient, der gleich nachher folgt. Dass dies Am. 1: 2 der Fall ist, liegt auf der Hand.

Eine solche einleitende Schilderung der göttlichen Stimme gehört dem Hymnenstil an und ist dem eigentlichen Orakelstil fremd. Wenn wir aber in Betracht ziehen, dass das Folgende nicht ein Orakel oder eine Reihe von Orakeln in eigentlichem Sinne ist, sondern vielmehr eine Revelation im Orakelstil, wird die Huldigung vor der Gottesstimme etwas recht Natürliches. Im revelatorischen Zustand hat der Prophet selbst vor der göttlichen Stimme gezittert, und so hat er auch die Revelation mit einer Beschreibung der Stimme Gottes eingeleitet. Wir bekommen so hier gewissermassen eine Parallele zu dem berühmten Wort 3: 8: "Ein Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jahve redet, wer sollte nicht als Prophet reden?"¹

Auch der Anfang von Jes. 21 kann hier zum Vergleich herangezogen werden. "Wie Wirbelwinde, im Südland einherfahrend, kam es von der Wüste, vom furchtbaren Lande." Die

¹ Den sachlichen Zusammenhang zwischen Am. 1: 2 und 3: 8 hat auch Bertholet in dem oben angeführten Aufsatz in der Festschrift für Bonwetsch eingesehen. Bertholet geht jedoch meines Erachtens viel zu weit, wenn er 1: 2 so erklären will: "1: 2 stellt sich uns dar als Ausdruck des Erlebnisses, durch das der Prophet von der Herde 'weggenommen' wurde; ein furchtbares von Jerusalem und dem Zion her aufsteigendes Gewitter ist das Ereignis, das für ihn die Entscheidung brachte" (S. 11). Ich kann dieser Erklärung nicht beipflichten. Die Zeitformen stehen doch im Wege, und durch die Erklärung Bertholets wird für die Frage nach dem Zusammenhang der Aussage mit dem Kontexte gar nichts gewonnen.

revelatorischen Eindrücke des Propheten, die Stimmen und die Gesichte aus der Ferne kamen über ihn mit einer Gewalt, die mit der Gewalt der Orkane in Negeb verglichen wird. Hier handelt es sich um die revelatorischen Eindrücke überhaupt, Am. 1: 2 um die göttliche Stimme, die in der Revelation vernommen wurde.

Ist die Aussage so aufzufassen, so muss sie als echt angesehen werden. Sie ist die ursprüngliche Einleitung der ersten Revelation des Amosbuches gemäss der Niederschrift oder dem Diktat des Propheten selbst. Die Stelle muss also demzufolge als die Vorlage der späteren Jer. 25: 30 und Joel 4: 16 betrachtet werden.¹

In unserem Text folgen nun acht Orakel gegen acht verschiedene Völker. Von ihnen lassen sich drei sofort als späte Zusätze nachweisen, die Orakel gegen Tyrus, Edom und Juda. Sowohl inhaltliche als formale Beobachtungen — die abschliessende Orakelphrase fehlt nur in diesen drei — weisen in dieselbe Richtung hin. Das Orakel gegen die Philister scheint dagegen mit unzureichenden Gründen bezweifelt worden zu sein.²

Die *erste Revelation* umfasst also fünf Orakel: gegen Aram, Philistäa, Ammon, Moab und Israel. Dass sie eine einheitliche Revelation bilden, zeigt sich dadurch, dass sie sämtlich mit gleich lautenden Kopfstücken eingeleitet werden, der Versicherung der Unabwendbarkeit des göttlichen Entschlusses, und dass sie

¹ Hiermit ist auch der Erklärungsversuch erledigt, den K. Budde ZATW 1910 S. 37 ff. gibt. Budde schneidet die beiden Hälften des Verses auseinander. Der erste Halbvers stamme aus Joel 4: 16 und stehe hier nur als eine Zitationsformel, die auf Joel 4: 16 hinweise. Der Interpolator wolle sagen, dass man über das von Amos vorausgesagte Erdbeben weiteres bei Joel lesen könne. Unsere Erklärung scheint einfacher zu sein, auch kommt dadurch die zweite Vershälfte zu ihrem Recht, was bei Budde nicht geschieht. — Hans Schmidt, der nunmehr v. 2 a verwirft (anders Der Prophet Amos 1917), zieht v. 2 b zum Folgenden: die Zeile gibt die Not an, die "nicht gewandt", sondern zum Feuer des Weltgerichts gesteigert werden soll (Beitr. zur altt. Wiss. K. Budde — — — überreicht 1920 S. 158 ff., bes. S. 167 ff.).

² Siehe hierüber besonders die Ausführungen Sellins, Das Zwölfprophetenbuch S. 166. Weiter L. Köhler, Schweizerische Theologische Zeitschrift 1917. Die Gründe gegen die Echtheit findet man auch bei K. Marti, Dodekapropheton, und in seiner Abhandlung Zur Komposition von Amos 1: 3—2: 3 in den Abhandlungen zur semitischen Religionskunde etc., Wolf Grafen von Baudissin überreicht 1918 S. 323 ff.

übrigens im Wesentlichen nach demselben Schema aufgebaut sind.¹ Dagegen darf meiner Meinung nach die Gleichförmigkeit der Schlussworte der Orakel nicht als Beweis geltend gemacht werden, und zwar aus folgenden Gründen. Die Gleichförmigkeit ist nicht absolut, denn in den vier ersten Orakeln lauten die Schlussworte *'āmar Jahwē*, in dem letzten *nē'ūm Jahwē*. In Hinblick auf die strenge Regelmässigkeit des Wortlauts der Kopfstücke ist diese Unregelmässigkeit schon an und für sich sehr verdächtig. Dazu kommt, wie wir unten näher ausführen werden, dass die Formel *'āmar Jahwē* am Schluss einer prophetischen Aussage oder als Zwischensatz einer solchen erst dem Deuterocesajanischen und dem nachexilischen Sprachgebrauch angehört², wie andererseits die Formel *nē'ūm Jahwē* wahrscheinlich erst spät als prophetische Stilform zur Anwendung kommt — eine Behauptung, die ich allerdings an diesem Ort nicht näher begründen kann.

In der ursprünglichen Gestalt der Revelation hatten die verschiedenen Orakel keine konformen Schlüsse. In der nachexilischen Bearbeitung wurden sie mit solchen nach dem Stil der nachexilischen Formelsprache versehen. Erst danach sind die Orakel gegen Tyrus, Edom und Juda — ohne die abschliessende Orakelphrase — hinzugefügt worden von jemandem, der sich um die Konformität nicht kümmerte.

Das letzte Orakel, das Orakel gegen Israel, hat völlig den Orakelcharakter eingebüsst und gleicht mehr einer Busspredigt. Die Orakelform ist nur Stil. In diesem Abschnitt hat Nowack

¹ Diese Gleichförmigkeit der Kopfstücke u. s. w. scheint unter dem Einflusse des liturgischen Hymnenstils entstanden zu sein. Amos mag mehrmals den liturgischen Aufführungen im Tempel Jerusalems beigewohnt haben; und dass sich diese mit allgemein orientalischen Kultgebräuchen mehrfach berührt haben, ist überall anerkannt. Neue Verbindungslinien finden sich bei S. Mowinkel, Psalmenstudien I—II. Schon in v. 2 haben wir eine Berührung mit dem assyrisch-babylonischen Hymnenstil konstatieren können. Bei den Kopfstücken der Völkerorakel wird man an gleichartige Wendungen der babylonischen Hymnen erinnert. Wir lesen in einer Hymne an Bel: "Herr der Länder, gewaltiger, Herr der Länder . . ., dessen Befehl feststeht, dessen Befehl man nicht zurückwenden kann, man nicht zurückwenden kann, gewaltiger Bel, dessen Ausspruch man nicht rückgängig macht," etc. Jastrow, Rel. Bab. und Ass. II 1 S. 15. Weitere Beispiele S. 23, 30 u. s. w. und H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete, passim.

² Siehe unten S. 103 ff.

in der letzten Ausgabe seines Kommentars zu den kleinen Propheten (1922) eine grosse Umgestaltung vorgenommen. Er schneidet die Verse 9—13 fort und stellt sie hinter 3: 2, und zwar aus drei Gründen. Erstens sieht er eine Schwierigkeit darin, dass 2: 6—8 sich gegen die reichen Machthaber richten, während 9—13 von Jahves Grosstaten reden und von Israels Undank, der sich namentlich in seinem Verhalten gegen Propheten und Nasiräer zeigt. Einen Widerspruch kann ich hier durchaus nicht entdecken, nur einen Fortschritt des Gedankens. Die Erinnerung an die Grosstaten Jahves v. 9 ff. dient dazu, die Missetaten Israels um so schlimmer erscheinen zu lassen; und die Anklage wegen der Behandlung der Propheten und Nasiräer schliesst sich ganz natürlich an die unmittelbar vorhergehende Erinnerung an das grosse Geschenk an, das Jahve seinem Volke in den Propheten und Nasiräern gegeben habe. Zweitens findet Nowack, dass die Verse 14—16 sich in keiner Weise an das Bild vom Dreschwagen v. 13 anschliessen. Die Bedeutung von v. 13 ist allerdings recht unklar. Soviel scheint jedoch klar, dass er auf ein Erdbeben hindeutet, ob ein wirkliches Erdbeben oder ein durch heranströmende Heermassen verursachtes, ist nicht zu entscheiden. In beiden Fällen wäre die Schilderung der absoluten Hilflosigkeit auch des Stärksten und des Mutigsten sehr wohl angebracht. Wie Nowack selbst bemerkt, würde übrigens durch das Wegschneiden der Verse 9—13 eine unerträgliche Lücke zwischen v. 8 und v. 14 entstehen. Was ist aber aus dem durchaus unentbehrlichen Mittelglied geworden? Drittens meint Nowack, mit der Umstellung eine Erleichterung in rythmischer Hinsicht im Kap. 2 zu gewinnen. Warum trägt er aber im Kap. 3, was er im Kap. 2 nicht vertragen kann? Denn mit der Placierung der Verse 2: 9—13 zwischen 3: 2 und 3: 3 wird der Rythmus des dritten Kapitels recht verworren.

Eine entscheidende Instanz gegen den Vorschlag Nowacks ist das *wē'ānōkī* 2: 9. Das deutet auf einen Gegensatz hin, einen Gegensatz zwischen dem Handeln Israels und dem Handeln Jahves. Ein solcher Gegensatz findet sich in dem gewöhnlichen Text im Abschnitt 2: 6—12, er würde aber bei dem Nowackschen Text im Kap. 3 verloren gehen. Denn 3: 2 handelt nicht von Israels Taten, sondern von den Taten Jahves.

Zu bemerken ist der Übergang von der dritten zu der zweiten Person v. 10, bzw. v. 9. Das ist, wie wir früher gesehen haben, typisch für den Revelationsstil.¹ Denn das Stück ist ein Teil einer Revelation, die Amos in einem inspirierten Zustande empfangen hat, nicht ein Gerichtslied, womit Amos etwa bei einem israelitischen Siegesfeste aufgetreten sei.²

Zweite Revelation. Sie umfasst Kap. 3 v. 1—11.

Während die erste Revelation die Form einer Reihe von Orakeln hatte, hat die zweite Revelation die Form einer Predigt. Sie ist durch die alte Predigtformel "Höret" eingeleitet. Die Einleitungsworte lauten: "Höret dies Wort, welches Jahve über euch redet, ihr Kinder Israels, über das ganze Geschlecht, das ich aus Ägyptenland heraufgeführt habe." Diese Worte werden an zwei Punkten beanstandet. Erstens wird behauptet, dass die Worte "das ganze Geschlecht, das ich aus Ägyptenland heraufgeführt habe", im Munde des Amos unmöglich seien. Amos nehme in seinem Buch nur auf das nordisraelitische Reich Bezug, niemals auf das Südreich; deshalb könne er nicht hier von dem ganzen aus Ägypten heraufgeführten Geschlecht sprechen.³ Es ist aber für Amos typisch, dass er vom Nordisrael als von einem Vertreter des ganzen israelitischen Volkes spricht; man erinnere sich an 2: 9 ff. und vor allem an den an unserer Stelle unmittelbar folgenden Vers: "*Nur euch* habe ich unter *allen Geschlechtern* der Erde auserwählt". *Kol ham-mišpāhā* bezieht sich u. E. auf Nordisrael, ohne dass ein besonderes Gewicht auf das Wort *kol* zu legen wäre. Zweitens — so besonders Nowack in seiner dritten Auflage — wird bemerkt, dass v. 1 a, wo von Jahve in dritter Person die Rede ist, sich mit 1 b stösst, wo Jahve in erster Person auftritt. Also könne v. 1 b nicht ur-

¹ Siehe oben S. 22 f.

² Sellin, Das Zwölfprophetenbuch S. 164: "Wir werden uns vorzustellen haben, dass Amos mit diesem bei einem Feste oder einer öffentlichen Versammlung aufgetreten ist, wo die Besiegung aller feindlichen Nachbarn, die Zurückeroberung des Ostjordanlandes durch Jerobeam gefeiert wurde." Vgl. S. 172. Derartige novellistische Situationsgemälde fallen mit unserer Erklärung der meisten prophetischen Gedichte und Reden als Revelationen weg.

³ So Marti, Nowack, Sellin, Löhr (Untersuchungen zum Buch Amos) u. a. Der Satz soll aus der auch anderswo wahrnehmbaren Tendenz hervorgegangen sein, der Rede zugleich eine Beziehung auf Juda zu geben. Dieses Ziel hätte doch besser in anderer Weise erreicht werden können.

spürlich sein.¹ Wenn es sich hier um eine wirkliche Rede handelte, wäre die Ausdrucksweise ohne Zweifel sehr unnatürlich. Ist die Rede aber eine Offenbarungsrede, eine Revelation, dann erklärt sich leicht der Personenwechsel. Für eine Revelation war es ja geradezu typisch, dass der Offenbarungsempfänger mit der Gottheit selbst in der Rede abwechselt.² Wir sagen vielmehr ohne Bedenken: als ein Zusatz eines Späteren wäre das Wort mit dem eigentümlichen Personenwechsel unverstänlich, als Teil einer Revelation dagegen wohl begreiflich.

Diese "Predigt" ist überhaupt nicht öffentlich gehalten, sondern ist dem Amos in einem inspirierten Zustand eingegeben worden; sie ist eine revelatorische Predigt. Sie wird vom Propheten demzufolge nicht als seine eigene Rede betrachtet, sondern als Worte Jahves. Die Predigt gibt die dem Propheten geoffenbarte Rede Jahves wieder. Die Revelation ist nachher niedergeschrieben worden. Ob auf ihrer Grundlage eine oder vielleicht auch mehrere öffentliche Reden von Amos gehalten wurden, wissen wir nicht. Es ist aber sehr wohl möglich.

Zunächst hat Jahve das Wort. Er verkündigt das Gericht über sein Volk (v. 2). Im folgenden Abschnitt (v. 3—8) ist der Prophet der Redende. Zwei Gedanken will er hier hervorheben: seine Weissagung hat ihre zwingende Ursache. Hinter ihr steht Jahve selbst. Und zweitens: da er die Stimme Jahves vernommen hat, liegt ihm ein Zwang ob zu weissagen. Meistens sieht man hier eine Selbstrechtfertigung des Amos wegen seines öffentlichen prophetischen Auftretens und stellt dies Stück mit den Inauguralvisionen anderer Propheten zusammen. Bei dieser Auffassung war es nicht leicht, den Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem vorhergehenden Vers aufrecht zu halten.³ Wenn

¹ Nowack erklärt auch v. 1 a für unecht, so viel ich sehen kann, ohne stichhaltigen Grund.

² Vgl. oben S. 22.

³ So Marti, Nowack, Sellin. Allerdings muss dann v. 2 einen recht isolierten Eindruck machen. Diesem Übelstand wird von Nowack Aufl. 3 so abgeholfen, dass er das Stück 2: 9—13 hinter v. 2 stellt. Sellin denkt, dass 9: 7—10 in dem ältesten Amosbuche hinter 3: 2 stand. Ich freue mich, mich in diesem Punkte mit Löhr einverstanden zu finden. Er bemerkt zu unserem Abschnitt sehr richtig: "Der ganze Abschnitt, v. 3—8, steht nicht 'in keinem erkennbaren Zusammenhang' mit v. 2, sondern schliesst sich eng an diesen an: er begegnet dem Zweifel, welchen die v. 2 b gezogene Konsequenz im Volke

wir das ganze Stück als eine Revelation auffassen, kann der Zusammenhang so wiedergeben werden: Die Verse 3—8 geben die Erklärung der Tatsache, dass der Prophet ein solch paradoxales Drohwort wie v. 2 ausstossen kann. Das hat eine Ursache: Jahve hat es ihm in dem inspirierten Zustand eingegeben, und — so führt er den Gedanken weiter aus — was der Herr ihm eingegeben hat, das *muss* er weissagen. Unsere Stelle gibt uns also nicht direkt einen Einblick in das, was in der Geburtsstunde des prophetischen Berufsbewusstseins geschah, sondern in die geheime Welt der revelatorischen Erfahrungen. Die Weissagungen der Propheten sind Offenbarungen von Gott, und wenn der Prophet eine Offenbarung erhält, muss er sie aussprechen und in menschliche Worte kleiden:

Wenn der Herr Jahve redet,
wer sollte dann nicht weissagen!¹

In den Versen 9—11 wird der Gerichtsgedanke von v. 2 näher ausgeführt. In v. 9 begegnen wir jenen anonymen Sendboten, die zum szenischen Apparat der Revelationsliteratur gehören, und durch welche in den Visionen der Mystiker und Propheten die Aufträge der Gottheit ausgeführt werden. Hier sollen sie die Palastbewohner Assyriens und Ägyptens nach Samarien berufen, damit sie die dort am Werk seiende Bosheit erkennen mögen.² Die Verse 9—10 geben eine dem Stil der Revelationsliteratur angepasste Schilderung der Sünde Israels, also eine Ausführung des Wortes "Missetaten" v. 2. Das Gerichtsurteil selbst folgt v. 11 in der Form eines Orakels. Die Orakelphrase v. 10 *nē'ūm Jahwē* ist dagegen unecht.

Mit dem sehr wirkungsvollen Schlussorakel ist diese Revelation zu Ende. Ihre wesentliche Einheitlichkeit ist durch den zusammenhaltenden Gedanken: paradoxale Sünde und paradoxale Verdammung des auserwählten Volkes verbürgt.

hervorruft" (Untersuchungen zum Buch Amos S. 11). In dem Verfahren, in dem er aber im übrigen die Komposition darstellt, kann ich ihm jedoch nicht folgen.

¹ V. 7 muss ich mit den meisten Auslegern als sekundär verwerfen. Seine Echtheit ist neuerdings verteidigt worden von H. W. Hertzberg, Prophet und Gott, Beitr. zur Förderung christl. Theologie XXVIII 3 S. 17, Fussnote 4.

² In v. 9 lese ich nach LXX "in Assur" anstatt "in Asdod".

Die Fortsetzung enthält zwei nur lose angehängte Stücke, die wir nach der Terminologie der Revelationsliteratur als "*Additionen*" bezeichnen möchten.¹ Die erste umfasst v. 12, der in der Form eines selbständigen Orakels, durch ein dem Hirtenleben entnommenes Bild, die radikale Natur des Gerichts anschaulich machen will.² Die zweite umfasst die Verse 13—15. Sie wird mit einer Anrufung ungenannter Personen eingeleitet. Die Ausleger haben sich viel Mühe gemacht, eine Antwort auf die Frage zu finden, wer die Angerufenen sind. Wer den Abschnitt als eine kleine Revelation betrachtet, dem ist das ein müßiges Unternehmen. Die hier Angerufenen gehören zu derselben Kategorie wie die anonymen Figuren v. 9. Sie sind also weder die ausländischen Palastbewohner des v. 9 noch die Palastbewohner Samariens v. 12. V. 13 wegen der mystischen Anrufung als Interpolation oder spätere Ausfüllung zu erklären, ist reiner Notbehelf.³ Etwas ganz anderes ist es, dass kleinere Satzteile ausgemerzt werden müssen, wie vor allem die beiden *ne'um Jahwē* v. 13 und 15. Fragen wir nach dem Anlass, warum diese zwei Additionen gerade hier eingesetzt wurden, so ist die Antwort: das Gesetz der Ideenassociation. Die Hauptrevelation mündete in ein Gerichtsurteil über die Paläste Samariens aus. Das Palastmotiv schimmert auch v. 12 durch, und die Verse 13 ff. wiederholen direkt das Gericht über die Paläste mit anderen Worten.

Dritte Revelation. Die nächste literarische Einheit bildet Kap. 4. Es wird als ein selbständiges Stück durch das Einleitungswort "Höret dies Wort" etc. gekennzeichnet. Von dem Folgenden grenzt es sich deutlich durch die Einleitungsformel 5: 1 ab.

Dass das Stück eine Einheit bildet, wird meistens bestritten. Zwischen v. 3 und v. 4 findet man keinen Zusammenhang. Und wenn man gezwungen wäre, das Kapitel als eine öffentliche Rede zu behandeln, wäre die Schwierigkeit wirklich un-

¹ Siehe oben S. 37.

² Es ist nicht richtig, hier die Andeutung eines geretteten Restes zu sehen. Ganz richtig S. Mowinckel: "Was er von dem Übrigbleiben des Ohrläppchens und der Knochen sagt, bedeutet in guter Prosa: gar nichts bleibt übrig, kein Einziger wird gerettet." Psalmenstudien II S. 277.

³ Gegen Nowack und Sellin.

überwindlich. Anders, wenn man die Rede als eine Revelation ansieht. Ein sprunghafter Wechsel der angeredeten Personen ist in der Revelationsliteratur sehr gewöhnlich. Hier handelt es sich nur um den verhältnismässig leichten Übergang von den Frauen Samariens zu den Kindern Israels überhaupt.¹ Ganz naiv ist die Vorstellung, dass der Prophet seine Drohworte v. 1—3 von der Strasse aus den aus den Fenstern heraussehenden Frauen Samariens ins Gesicht geschleudert habe. In seiner Inspiration hat er sie vor sich gesehen, und mit dem Auge der Seele hat er geschaut, wie sie bei der Zerstörung der Hauptstadt von ihrem Schicksal getroffen werden.² In dem revelatorischen Zustand ist der Gedanke des Propheten schnell genug vom Schicksal der Hauptstadt zu der allgemeinen Ursache der Verwüstung übergegangen. Jetzt sieht er vor seinem geistigen Auge den von ihm arg verpönten Kultbetrieb. In einigen ironisch formulierten Sätzen entblösst er die Ursache des Gerichts, auf das er v. 1—3 hingedeutet hat. Ganz natürlich ist ihm dabei das Volk anstatt der Frauen Samariens vor das Auge getreten. V. 6 ff. sind durch das adversativ aufzufassende *wəgam*, „und doch“, mit dem vorhergehenden Stück eng verbunden. Für den Stil des Amos typisch ist der fünfmal wiederholte Kehrreim: „Dennoch seid ihr nicht zu mir umgekehrt.“ Die hier geschilderten Unglücksschläge sind in die Vorzeit zu verlegen. Die Verbalformen, die auf die Zukunft hinweisen, sind auf das Konto der redaktionellen Textentstellung zu setzen.³ Solche Katastrophen wie die hier geschilderten waren in Palästina nichts Seltenes. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist, dass die Züchtigungen Gottes als ein erschwerender Umstand

¹ Das *ne'üm Jahwē* ist wie überall im Buche Amos sekundär und darf bei der Analyse keine Rolle spielen. Dem Wechsel des Versmasses (siehe Nowack) kann ich keine entscheidende Bedeutung beilegen. Mit der Änderung der Adresse folgt ganz natürlich eine Änderung des Metrum.

² Vom Inhalt der Verse 2—3 kann ich nur einen allgemeinen Eindruck bekommen. Auf alle Fälle handelt es sich um Zerstörung Samariens und Aufhören des israelitischen Staatswesens.

³ Ich folge hier Nowack, dessen Textverbesserungen in diesem Stück ich auch in der Hauptsache beistimmen kann. V. 11 bin ich geneigt zu lesen: „Ich richtete unter euch ein Gottesbeben an“ (vgl. Sellin). Dies „Gottesbeben“ ist das von 1: 1. Amos hat diese Katastrophe erlebt; sein prophetisches Wirken hat er jedoch zwei Jahre zuvor begonnen.

zur Sünde des Volkes hinzukommen. Man kann das *w^egam* mit dem *w^e'ānōkī* 2: 9 vergleichen. Dort ist die Gnade Gottes der erschwerende Umstand, hier sein Strafergericht. V. 12 zieht die Schlussfolge. Weil das Volk trotz allen diesen Züchtigungen sich nicht gebessert hat, weil sein Abfall heillos ist, muss — so muss man sich den Schluss vorstellen — eine noch grössere Strafe eintreten, ja, die totale Vernichtung des ganzen israelitischen Staatswesens, nebst dem Untergang Samariens.

Im massoretischen Text vermisst man hier eine Schilderung dieser Katastrophe. Anstatt dessen begegnen wir nur einem nackten *kō*: "Deswegen will ich dir so tun, Israel." Von v. 12 b bis zum Schluss ist alles sekundär. Kann aber die Revelation mit dem angeführten Satz geendet haben? Wenn man das Kap. als eine Einheit auffasst, könnte man sich versucht fühlen, das *kō* sich auf das v. 2—3 angedeutete Gericht beziehen zu lassen. Der Schluss würde jedoch recht abrupt und unnatürlich klingen, und es ist vielleicht am rätlichsten, sich die Sache so vorzustellen, dass der ursprüngliche Abschluss, der eine Ankündigung des Vernichtungsgerichts, analog mit der der Verse 2—3, enthalten haben mag, durch den neuen Zusatz verdrängt worden ist. Ich denke, dass der Zusatz von jemandem stammt, der die Gerichte v. 6—11 als Zukunftsgerichte aufgefasst hat und als Abschluss eine Andeutung des Weltgerichts forderte.¹ Mit dem verdrängten Schluss, so wie wir uns ihn vorstellen, würde das Ende der Revelation sich mit dem Anfang nahe berühren und die sachliche Einheitlichkeit vollkommen sein. So würde auch diese Revelation nach demselben Schema disponiert sein wie die meisten Revelationsreden des Amos: Gericht — Sünde — Ge-

¹ So wesentlich Nowack. Sellin schlägt vor כלה zu lesen: "deswegen will ich euch einen Garaus bereiten". Hinter diese Worte placiert er 3: 14 b. Vgl. schon früher Löhr. Alles das lässt sich gut sagen; überzeugend wirkt es nicht. Nicht mehr überzeugend ist der Vorschlag Baumanns, das Stück 5: 21—27 nach 4: 11 folgen zu lassen, Der Aufbau der Amosreden S. 14 f. Was die Frage nach dem ursprünglichen Schluss betrifft, begnügen wir uns mit einem non liquet. Gegen den von Hans Schmidt, Der Prophet Amos S. 70, gemachten Vorschlag, den Propheten beim Vortrag des Gedichtes mit einer Handbewegung, einer geballten Faust oder ähnlich schliessend zu denken, müssen wir einwenden, dass solche Erklärungen nur unter der Voraussetzung einen Wert haben, dass die Propheten ihre Verkündigungen öffentlich vorgetragen haben. Wenn sie als Revelationen aufzufassen sind, stellt sich die Sache ganz anders.

richt. Siehe die verschiedenen Orakel Kap. 1—2, die Rev. 3: 2—11 und weiter unten.

Die *vierte Revelation* umfasst 5: 1—6. Sie beginnt mit der Formel, die wir als Predigtformel bezeichnet haben. Da sie hier nicht eine Predigt, sondern ein Klagelied einleitet, erinnert sie uns eher an die Formeln, mit welchen die Sänger und Volksdichter die Leute zum Zuhören aufrufen (vgl. Richt. 5: 3, Ps. 49: 2, Thren. 1: 18). Das Klagelied selbst, das den heillosen Untergang Israels schildert, umfasst bloss die zwei Stichen:

Gefallen ist, steht nicht mehr auf die Jungfrau Israel,
liegt hingestreckt auf ihrem eignen Lande, keiner richtet sie auf.

Der Prophet stellt sich selbst als einen Sänger vor, der einer angespannt lauschenden Zuhörerschaft sein Lied vorträgt.¹ Die Szene ist jedoch fingiert, sie ist nur in der Revelation wirklich. Was in dem kurzen Liedchen beschrieben wird, kommt einer ekstatischen Zukunftsvision sehr nahe. Der folgende Vers bietet uns die Erläuterung des Liedes, die, ganz wie es bei Visionen und symbolischen Handlungen der Fall zu sein pflegt, die Form eines Orakels hat.² Hier wird nicht eigentlich von der Errettung eines kleinen Rests gesprochen, sondern von einer katastrophalen Vernichtung, durch die das Volk fast bis zum letzten Mann ausgerottet werden soll. Die Verse 4—6 geben eine zweite Erläuterung des Gedankens des Klagelieds, die mit v. 3 sachlich parallel ist.³ Auch diese Erläuterung wird in Orakelform gegeben. Solche an einander gereichte Erläuterungen und Orakel gehören zum Stil der Revelationsliteratur.⁴ Auch hier ist der Hauptgedanke das vernichtende Gericht. Eine Nuance des Gedankens ist jedoch hier zu konstatieren: das Gericht ist religiös und ethisch bedingt. Wenn das Volk sich

¹ Vgl. K. Budde, Das Volkslied Israels im Munde der Propheten, Preussische Jahrbücher 73, 1893, und neuerdings H. Jahnow, Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung 1923 (Beihefte zur ZATW 36) S. 165 ff.

² Siehe Jer. 13, 19, 24, 32, Hes. 37 u. s. w.

³ Meistens wird der Zusammenhang der Verse 4 ff. mit den Versen 1—3 geleugnet. Nowack erinnert uns daran, dass wir neben vollständigen Reden auch vom Redaktor zusammengestellte Redeteile haben. Das wäre eine richtige Bemerkung unter der Voraussetzung, dass es sich bei den Propheten um eigentliche Reden handelte. Revelationen aber müssen nach den Gesetzen der Revelationen beurteilt und analysiert werden.

⁴ Siehe oben S. 23.

entschliessen kann, die halbheidnischen Kultplätze zu verlassen und Jahve zu suchen, dann könnte es etwa dem Gericht entrinnen und am Leben erhalten werden. Der Übergang von der ersten (v. 4) zu der dritten Person (v. 6) darf, nach dem, was wir über den Stil der Revelationen gesagt haben, nicht gegen die Einheitlichkeit unseres Abschnittes angeführt werden.

Fünfte Revelation: 5: 7—17. V. 6 bildet einen Abschluss und verträgt nichts mehr hinter sich. V. 7 dagegen sieht nicht wie ein Anfang aus. Ansprechend ist der Vorschlag, vor dem **וְהָיָה** ein **וְהָיָה** zu ergänzen.¹ Dadurch wird das Partizip erklärt. Wir bekommen somit eine Reihe von drei Weherevelationen (5: 7 ff., 5: 18 ff., 6: 1 ff.), ganz wie wir im Vorhergehenden eine Reihe von drei Predigt-revelationen hatten (3: 1 ff., 4: 1 ff., 5: 1 ff.). Die Verse 8—9 sind späte Interpolation und ausserdem an falsche Stelle geraten. V. 10 setzt die Weherevelation fort, jetzt mit einem beschreibenden Verbum finitum in dritter Person. In v. 11 kommt die Gerichtsverkündigung mit dem Übergang der Rede in eine Anrede in zweiter Person ganz nach der Art der Revelationen. Mit v. 12 setzt die Revelation fort in der Form einer Variation des Gedankens im vorhergehenden Stück. V. 12 ist m. a. W. eine Parallele zu v. 7, 10—11 a. Wir erwarten nun auch als Fortsetzung eine erneuerte Schilderung des Gerichts, eine Parallele also zu v. 11 b. Diese Fortsetzung können wir in v. 13 nicht finden, denn er kann überhaupt nicht von Amos stammen. Noch weniger kommt die Fortsetzung, auf die man wartet, in v. 14 f., denn dies Stück enthält überhaupt keine Gerichtsdrohung. Die natürliche Fortsetzung kommt v. 16, und zwar in der Form eines Straforakels in Amos' Stil. Wir hören hier, dass die v. 11 angekündigte Katastrophe eine Pest werden wird, die also auch die Reichsten und Mächtigsten unter dem Volke wegraffen soll.

Der enge Gedankenzusammenhang in dieser Revelation wird durch die Verse 13—15 arg verdorben. V. 13 ist wahrscheinlich eine Randbemerkung eines Lesers und hat nichts mit Amos zu tun. V. 14—15 dagegen enthalten nichts, was nicht von

¹ Ein Wegfall des zweiten Wortes ist ja paläographisch sehr leicht zu erklären. Will man aus rythmischen Gründen diesen Weg nicht gehen, muss man sich vorstellen, dass vor v. 7 etwas ausgefallen ist. Siehe weiter Sellin und Nowack.

Amos stammen könnte. Das Stück ist nur an falsche Stelle geraten. Der hoffnungsvolle Ton harmoniert nicht mit der Sündenschilderung im Vorhergehenden und der Gerichtsverkündigung im Nachfolgenden. Der Widerspruch wird durch das לִבֵּן, womit v. 16 anfängt, scharf markiert. Die Katastrophe v. 16 f. kann unmöglich mit der gedachten Bekehrung v. 14 f. kausal verbunden werden.

Das Stück ist eine selbständige Revelation oder eher ein Teil einer Revelation. Es ist von einem Redaktor wegen der Verwandtschaft seines Inhaltes mit dem Vorhergehenden hier eingesetzt worden. Die Mahnung, das Gute zu suchen, berührt sich eng mit den Mahnungen, Gott zu suchen, v. 4 und 6. Ebenso sind die Adressaten der Rede v. 14—15 dieselben wie die Adressaten v. 7 ff., nämlich die ungerechten Richter "im Tore". Wir haben hier also wieder ein Beispiel von der Bedeutung des Gesetzes der Ideenassociation für die Revelationsliteratur.

Sechste Revelation: 5: 18—27. Wie die unmittelbar vorhergehende ist diese Revelation eine Weherevelation. Sie beginnt wie jene mit einem "Wehe", also mit einer Gerichtsankündigung, dann folgt die Angabe der Ursache des Gerichts.¹ Das Stück 5: 18—20 entspricht 5: 7, und 5: 21—25 entspricht 5: 10—11 a. In beiden Fällen folgt zuletzt noch eine Wiederholung des Gerichtsgedankens: 5: 26 f. verglichen mit 5: 11 b.² Den unvermittelten Übergang von Drohung zur Sündenschilderung, den wir zwischen v. 7 und v. 10 konstatieren können, können wir auch zwischen v. 20 und v. 21 beobachten.

Siebente Revelation. Im Kap. 6 hat Nowack in seiner letzten Auflage aus metrischen Gründen sehr eingreifende Umgestaltungen vorgenommen, und zwar mit abschreckendem Resultat. Er unterscheidet drei selbständige Stücke. 1) v. 1 teilweise, 3—6 a, 13 a, 6 b, 13 b; 2) v. 1 teilweise, 7—8, 11, 9, 10 teil-

¹ Sellin, der in den Versen 21—27 ein selbständiges Stück sieht, sagt darüber: "Die Strophe, die sich mit furchtbarer Schärfe gegen die Feste wendet, scheint selbst vom Vorabend eines solchen zu stammen." Derartige Vermutungen werden, wenn wir uns entschliessen, die prophetischen Reden als Revelationen aufzufassen, wertlos.

² Zur Erklärung des V. 26 siehe vor allem H. Gressmann in den Schriften des Alten Testaments in Auswahl und auch S. Mowinkel in seinen Psalmenstudien II (S. 203).

weise; 3) v. 12 (v. 14 scheidet er als unecht aus). Die vermeintlichen rhythmischen Vorteile werden, wenn wir auf den Inhalt sehen, sehr teuer erkaufte. Zunächst bekommen wir eine Rede, die bloss aus einem ausgedehnten Wehruf besteht. Sie wird mit einem וְיִי eingeleitet, worauf dann eine lange Reihe von Partizipien folgt. In dem ganzen Amosbuch gibt es keine einzige Rede, die nicht eine wirkliche Gerichtsschilderung enthielte.¹ Und vor allem ist es durchaus gegen den Stil des Amos, mit einem Weh zu beginnen, ohne die Schilderung der Strafe folgen zu lassen. An dem Stil des Amos gemessen schwebt also die erste Nowacksche Rede vollständig in der Luft.

Sehen wir die zweite Rede etwas näher an, so muss es als sehr bedenklich betrachtet werden, dass v. 7 von dem nächst Vorhergehenden losgerissen wird. Die "Hingelagerten" (פְּרוּחִים) v. 7 sind wohl dieselben wie die von v. 4, und das Gekreische (מְרוּחַ) v. 7 kann wohl nichts anderes sein als das Singen und Spielen von v. 5. Nach unserem Gefühl ist v. 7 ohne das vorhergehende Stück v. 4—5 einfach unverständlich.

Schliesslich macht der nach Nowacks Umgestaltung ganz in der Luft schwebende v. 12 in seiner Isoliertheit einen recht kläglichen Eindruck. Solche Einzelsprüche erkennen wir in dem Buche des Amos nicht an. Ein sehr kurzes Orakel könnten wir uns vorstellen, vielleicht einen kurzen drohenden Wehruf, aber keineswegs eine solche losgerissene Frage ohne Anfang und Ende.

Wir können den metrischen Gesichtspunkten nicht dieselbe Bedeutung beilegen wie Nowack tut, wenn es gilt, die prophetischen Verkündigungen in ihre ursprünglichen Einheiten zu zerlegen. So wichtig die Metrik bei Feststellung des Textes im Einzelnen ist, eine ebenso unsichere Grundlage bietet sie für die literarische Analyse. Die prophetischen Verkündigungen sind in der Regel keine Proben der Kunstpoesie, sondern Revelationen, und wie in derselben Revelation die Stimmung, das Subjekt, der Adressat u. s. w. sprunghaft wechseln kann, so auch selbstverständlich das Metrum.²

¹ Nur 5: 14—15 bildet eine Ausnahme, aber dies Stück ist wahrscheinlich ein Torso. Der Schluss des Buches ist meiner Meinung nach unecht.

² Man könnte gegen meine Ausführungen in dieser Abhandlung einwenden, dass ich überhaupt auf die metrischen Gesichtspunkte zu wenig Rücksicht

Wenn wir nach dem sachlichen Inhalt und dem Stil, d. h. nach den Prinzipien der Analyse innerhalb der Revelationsliteratur, das sechste Kapitel analysieren wollen, so bekommen wir zwei verschiedene Revelationen. Die erste v. 1—7, die der Reihenfolge nach die siebente ist, die zweite v. 8—14.

Die *siebente Revelation*, 6: 1—7, ist eine Wehe-revelation, und zwar eine sehr typische. Zunächst das "Weh" von einer Reihe von Partizipien begleitet, die mit einigen verba finita abwechseln. In den Partizipialsätzen liegt zugleich die Sündenschilderung, die die abschliessende Gerichtsverkündung v. 7 gehörig vorbereitet. Der Aufbau ist wesentlich derselbe wie der von 5: 7 ff. und 5: 18 ff. Die den Weheruf bedingende Sünde ist hier das luxusvolle Leben der höheren Stände im Volke.¹

genommen habe. Viel Arbeit ist geleistet, um den Text des Amos nach metrischen Gesichtspunkten zurecht zu legen. Ich verweise auf die Arbeiten von D. H. Müller, Harper, Condamin, Sievers und Guthe u. a. Mit den metrischen Gesichtspunkten sind auch inhaltliche verbunden in den eingehenden Untersuchungen von Löhr (Untersuchungen zum Buch Amos 1901) und Baumann (Der Aufbau der Amosreden 1903). Dass ich mich auf die Arbeiten aller dieser Gelehrten nicht näher eingelassen habe, beruht darauf, dass ich die Voraussetzungen, die hinter ihren Konstruktionen liegen, nicht billigen kann. Ich vermag nur in beschränktem Masse, die Verkündigungen des Amos als Kunstpoesie im gewöhnlichen Sinne aufzufassen. Die Kunstpoesie erfordert viel mehr bewusste Arbeit ästhetischer Natur als mit den Erzeugnissen der Propheten nach meiner Meinung in der Regel vereinbar ist. Unsere Auffassung der prophetischen Verkündigungen als in der Hauptsache ekstatischer oder halbekstatischer Natur schliesst die Auffassung von ihnen als Silbenzählern und Strophenbauern einfach aus. Das Sprunghafte und Unberechenbare des revelatorischen Erlebnisses muss sich notwendigerweise auch im Rythmus und Metrum wiedergespiegelt haben. Gunkel wird das Richtige getroffen haben, wenn er schreibt: "Vielleicht wird sich einmal herausstellen, dass der freiere Stil bei den Propheten häufiger als der strengere ist, und dass die Bildung regelmässiger Strophen, d. h. Verbindungen von Langzeilen, bei ihnen überhaupt ziemlich selten ist." Die Schriften d. A. T. II 2 S. XLIV. Übrigens fühle ich mich mit L. Köhler durchaus einverstanden, wenn er zur Poesie im Buche Amos bemerkt: "Dass die Metren wechseln, ist nicht Unkunst, sondern rythmisch rhetorische Absicht von feiner Wirkung" — nur dass die *Absicht* in der ekstatischen Literatur nicht zu stark betont werden darf. Siehe Amos 1917 S. 7.

¹ Sehr beachtenswert ist die Meinung Gressmanns, dass das hier geschilderte Gelage nicht ein privates Fest ist, sondern ein heiliges Opfergelage zu Ehren Gottes und in sakraler Gemeinschaft mit ihm. So wird unsere Stelle eine Parallele zu 2: 8, 4: 4 f., 5: 21 ff. (Siehe Die Schriften des Alten Testaments.)

V. 2 ist aus sachlichen¹, v. 6 c aus rhythmischen Gründen auszuschneiden.

Eine besondere Schwierigkeit ist mit dem "Zion" v. 1 verknüpft. Es wird meistens ausgemerzt. Nicht viel hat Sellins Bemerkung zu besagen: "Wollte er gegen die Vornehmen Jerusalems eifern, so hätte er dorthin gehen müssen, nicht nach Samarien und Bethel." Wenn es sich hier um eine wirklich gehaltene öffentliche Rede handelte, wäre diese Bemerkung Sellins beachtenswert. Handelt es sich aber um eine Revelation, so hat Amos seine Zuhörer vor seinem geistigen Auge gehabt, und dem inspirierten Offenbarungsempfänger ist es ganz gleichgültig, wo er sich körperlich befindet.

Ernster ist der Einwand, dass für Amos in seiner prophetischen Tätigkeit Juda überhaupt ausserhalb des Gesichtskreises liegt. Wenn er die Sünde schildert, so ist es die Sünde des Nordreichs, und wenn er Gericht verkündigt, so ist es das Gericht über die Nordstämme. Das ist wahr. Und doch kann es nicht als unmöglich angesehen werden, dass er gelegentlich auch an die Oberklasse Jerusalems einmal gedacht hat, wenn er auf die vornehmen Leute in der nordisraelitischen Hauptstadt zu sprechen kam. Unsere Revelation handelt ja nämlich nicht von dem Volke als einem Ganzen, sondern von bestimmten Leuten innerhalb des Volkes. Nicht ein Gericht über das jüdische Reich wird hier ausgesprochen, sondern nur über die Spitzen des Volkes. Wir wagen nicht, das Wort mit absoluter Bestimmtheit zu verteidigen. So viel ist aber sicher, dass "Zion" nicht ohne einen Ersatz gestrichen werden kann, und weiter dass alle Vorschläge in Betreff dieses Ersatzes so ziemlich aufs Geratewohl gemacht sind.²

¹ Vgl. jedoch Gressmann.

² Gressmann gehört zu den ganz wenigen unter den Neuere, die das Wort "Zion" verteidigen. Er betont, dass die Drohung nicht dem jüdischen Volk in toto gilt, sondern nur den höheren Schichten der Hauptstadt. "Amos eiferte gegen den nordisraelitischen Gottesdienst überhaupt, gegen die sinnliche Bauernreligion und die synkretistische Stadtreigion, auch in Juda, zu gunsten der reinen, herben, von Baalkult freien Jahvereligion der jüdischen Halbnomaden" (Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl II 1 1921 S. 325). Vgl. auch B. Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten, ZATW 1911 S. 11. — Als Gegengründe gegen die Ursprünglichkeit der Bezugnahme auf Zion v. 1 können weder v. 6 c (Josephs Krach) noch v. 14 angeführt werden, denn

Die *achte Revelation* umfasst 6: 8—14. Sie ist eine Schwur-revelation, d. h. sie beginnt mit einem Eidschwur Jahves. Die Schwurrevelation ist der Orakelrevelation inhaltlich nahe verwandt. In beiden wird von Gott feierlich verkündigt, wie er das Zukunftsschicksal gestalten werde. Wie die meisten Revelationen des Amos ist auch diese nach folgendem Schema gestaltet: Gericht — Sünde — Gericht. Das Gericht v. 8—10 besteht in feindlicher Verwüstung Samariens und, damit zusammenhängend, in einer Pest über die Stadt.¹ Die Sünde wird als massloser Stolz und in Zusammenhang damit als Verkehrung der allgemeinen Gerechtigkeitsideale in ihr Gegenteil geschildert. Der Stolz ist besonders von den politischen Erfolgen der letzten Zeiten bedingt (Lodebar und Karnajim v. 13!). Der Jubel über die neuen, allerdings recht geringfügigen geographischen Gewinne steht in schriller Dissonanz zu der kalten Gleichgültigkeit gegenüber dem "Krach Josephs" (nach v. 13 a ist v. 6 c einzusetzen), d. h. in diesem Zusammenhang wohl die moralische und religiöse Verwilderung des Volkes und sein dadurch bedingtes Reifsein für das Gericht.²

V. 14 knüpft an v. 10 an. Die Gerichtsverkündigung wird noch einmal rekapituliert. Die Strafe wird durch ein fremdes Volk kommen, das das nordisraelitische Reich von der Nordgrenze bis zu der Südgrenze erobern und verheeren wird.

Als *neunte, zehnte und elfte Revelation* folgen jetzt die Stücke 7: 1—3, 7: 4—6, 7: 7—9. Sie sind sämtlich Gesichts-revelationen, d. h. sie enthalten Schilderungen von ekstatischen Visionen. Sie stellen drei verschiedene Ereignisse aus dem inneren Leben des Propheten dar und haben vom Anfang an selbständig existiert. Im Buche des Amos sind sie von dem Redaktor wegen ihrer gegenseitigen Verwandtschaft in Form und Inhalt zusammen gestellt worden.

Ursprünglich sind sie von Amos selbst gleich nach den ekstatischen Erlebnissen aufgezeichnet oder nach seinem Diktamen von einem Vertrauten niedergeschrieben worden. Die beiden

die erste Stelle steht hier am falschen Ort, und die zweite gehört nicht zu derselben Revelation.

¹ V. 11 bricht den Zusammenhang ab und scheint an falschen Ort geraten zu sein.

² Zur Umstellung des v. 6 c siehe Marti, Duhm, Nowack, Sellin u. s. w.

früheren scheinen zeitlich eng zusammen zu gehören. Die zweite nimmt ausdrücklich auf die erste Bezug: „*Auch dies* soll nicht geschehen“ v. 6. Die dritte fällt in einen späteren Zeitpunkt. Hier wird nichts mehr von der Reue Jahves gesprochen. Übrigens ist die stilistische Gleichmässigkeit zu beachten. Die Einleitungsworte sind dieselben. Dann folgt die Beschreibung des Gesichts, dann ein kurzes Gespräch anlässlich des Gesichts zwischen Gott und dem Offenbarungsempfänger.¹ Durch die in gleicher Weise formulierte Fürbitte des Propheten und Reue Jahves wird die formale Übereinstimmung zwischen den beiden ersten Revelationen noch grösser. Der Sinn für formale Gleichmässigkeit ist für Amos sehr charakteristisch. Andere Beispiele bieten Rev. 1 (Kap. 1—2), Rev. 2 (bes. 3: 3—8), Rev. 3 (die vv. 4: 6—11).²

Zwölfte Revelation, 7: 10—17. Sie unterscheidet sich von den übrigen Revelationen des Amosbuches in zwei wichtigen Punkten; erstens: sie hat nicht die Form einer Offenbarung, sondern einer biographischen Erzählung; zweitens: von Amos wird in dritter Person gesprochen.

Das erste hindert uns nicht daran, das Stück als eine Revelation zu bezeichnen. Denn wie wir oben gesehen haben, werden in der Revelationsliteratur nicht nur Auditionen, Gesichte und ekstatische Reden als Revelationen bezeichnet, sondern auch Schilderungen aus dem Leben der Offenbarungsemp-

¹ Für die Stilisierung der Visionserzählungen verweise ich auf die Analyse von Hertzberg, Prophet und Gott S. 18 ff. Viele richtige Beobachtungen werden von Hertzberg gemacht. Seine Folgerungen scheinen mir jedoch an gewissen Punkten etwas zu subtil.

² Der Text 7: 2 Anfang ist schwierig. Gegen כלה darf nicht eingewendet werden, dass die Strafe nur droht, tatsächlich aber abgewendet wird (vgl. Sellin). Denn die Heuschreckenkatastrophe gehört der Vision an, nicht der Wirklichkeit. In der Vision sieht der Prophet das Gericht als ein fait accompli, auf seine Fürbitte hin soll es aber nicht in der Wirklichkeit vollzogen werden. Etwas Ähnliches Kap. 5: 2 (vgl. v. 4 ff.). Übrigens steckt hier ein Textfehler. Ich denke mir den ursprünglichen Text so: יהי כי כלה. Aus יהי ist durch Textverderbnis ויהי entstanden. כי konnte leicht vor כלה wegfallen. In die Lücke ist nach unzähligen Vorbildern (siehe z. B. unmittelbar vorher 6: 9) ein אם eingeschoben worden. Dadurch ist aber der Text sinnlos geworden. Andere Vorschläge bei Torrey, Journal of biblical Literature XIII S. 63, Baumann, Aufbau S. 58 (der Torrey kritisiert), Gressmann in seinen Textkritischen Anmerkungen in den Schr. d. A. T. und andere.

fänger, die die literarische Vorstufe der Heiligenlegende bilden.¹ Diese biographischen Stücke der Revelationsliteratur verdienen in der Regel den Namen "Revelationen", denn ihr Kern ist meistens ein Gesicht, das von dem Offenbarungsempfänger geschaut worden ist, eine Aussage, die er ausgesprochen hat oder dergleichen. Ihre biographische Natur bekommt die Revelation dadurch, dass die geschichtlichen Umstände, die das Gesicht oder die Aussage begleiten, genauer als gewöhnlich ausgeführt werden. Der Kern der biographischen Revelation Amos 7: 10—17 ist das Orakel v. 16 f. Auf dieses sicher sehr berühmte Orakel gegen den Oberpriester von Bethel ist das ganze Stück zugeschnitten worden. Die näheren Umstände, unter welchen das kühne Orakel ausgesprochen worden war, mussten sorgfältig geschildert werden.

Amos hat offenbar die Revelation weder selbst aufgezeichnet noch diktiert, sondern sie ist, freilich nach der Erzählung des Propheten, von einem Vertrauten formuliert worden.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass die Revelation, wie die übrigen des Buches Amos, ursprünglich selbständig existiert hat. Sie war auf einem besonderen Blatt aufgezeichnet und ist in dieser Gestalt in die Hände des Redaktors des Amosbuches gekommen. Es galt nun für ihn, für diese Revelation einen passenden Platz unter den übrigen Revelationen zu finden.

In dem Anfang des Buches passte sie durchaus nicht. Das geschilderte Ereignis gehörte in keiner Weise zum Beginn der öffentlichen Wirksamkeit des Propheten. Das Wesentliche in der Revelation sind ja nicht die Worte des Amos über seine Berufung, sondern das Orakel gegen den Priester Amasja. Und einen monumentaleren Anfang zu einer Sammlung der Revelationen des Amos als die grosse Völkerrevelation mit ihrer grossartigen Einleitung hätte man nicht finden können.² Für das Ende

¹ Siehe oben S. 20.

² K. Budde hat in einem Aufsatz "Zur Geschichte des Buches Amos", Wellhausenfestschrift 1914, zu beweisen versucht, dass die Bethelerzählung ursprünglich im Anfang des Buches gestanden hat. Der Hauptfehler Buddes ist, dass er das Stück zu sehr als eine gewöhnliche Geschichtserzählung betrachtet und nicht als eine Revelation. Wir haben keinen Anlass, mit Budde zu vermuten, dass etwas von der Erzählung weggefallen ist. Denn die Hauptpointe ist das Orakel gegen Amasja, und der Erzählungsstoff dient nur dazu, dem Orakel die nötige Situationsschilderung zu verleihen, um das Orakel, und nur

passte sie auch nicht. Als ein effektvolles Finale konnte nur ein mächtiges Gerichtsorakel gegen das ganze Volk dienen oder etwa im besten Fall eine erhabene messianische Weissagung, aber nicht ein Orakel, das seine Pointe in einer Drohung gegen eine einzelne Person hatte.¹

Der Sammler des Amosbuches war ein Meister des literarischen Aufbaus. Alles ist bei ihm wohl berechnet. Er macht nichts aufs Geratewohl. Die Ursache, weshalb er die biographische Bethelrevelation gerade hierher gestellt hat, ist leicht zu durchschauen. Wir haben hier wieder die Anwendung des Gesetzes der Ideenassociation zu konstatieren. Das Ende der unmittelbar vorhergehenden Revelation lautet: "Ich werde mich wider Jerobeams Haus mit dem Schwert erheben." Die Anklage Amasjas gegen Amos besteht darin, dass er gesagt hat: "Jerobeam wird durch das Schwert sterben." Das Jerobeamsmotiv ist der Kitt, der die beiden Revelationen zusammenbindet. Die Vorstellung des Sammlers war, dass Amos den Inhalt des göttlichen Drohwortes gegen Jerobeam nach dem ekstatischen Erlebnis öffentlich verkündigt hat. Die Bethelrevelation schien ihm die Folgen dieser Verkündigung darzustellen. So fügte er

das Orakel, begreiflich zu machen. Das Orakel ist ein Drohwort gegen Amasja; das muss motiviert werden. Das geschieht durch die Schilderung des Priesters als eines fanatischen Gegners des Propheten in v. 10—13. Ist das Orakel über Amasja die Pointe der Erzählung, dann liegt kein Anlass vor, das Stück in den Anfang des Buches zu stellen.

¹ Sellin meint, dass die Bethelerzählung von Haus aus nicht hier gestanden haben könne, es sei ausgeschlossen, dass Amos die vierte und fünfte Vision noch nach der Ausweisung verkündet habe. Die Voraussetzung für diese Bemerkung ist aber falsch. Die Revelationen des Amos sind nicht nach geschichtlichen Prinzipien geordnet, sondern nach formalen und inhaltlichen. Sellin denkt, dass 7: 10—17 ursprünglich nach 9: 6 gestanden habe, und dass 9: 11—15 die Fortsetzung' des Gotteswortes an Amasja gewesen sei. Eine messianische Weissagung nach dem Gerichtswort 7: 17 ist aber eine psychologische Unmöglichkeit. Die vorgeschlagene Fortsetzung von 7: 17 würde die Situation ganz unbegreiflich machen. Marti, der in 9: 8—15 einen unechten Anhang sieht, denkt sich den ursprünglichen Platz der Bethelerzählung hinter 9: 7. So wie ich mir den Sammler der Revelationen des Amos vorstelle, kann ich mir nicht denken, dass er das Orakel gegen Amasja auf das radikale Drohwort über das Volk Israel als Abschluss des ganzen Buches habe folgen lassen. — Andere Vorschläge bei Duhm, ZATW 1911 S. 15, Baumann, Der Aufbau der Amosreden S. 13 f. (Das Stück ursprünglich vor Kap. 7. Die Ausweisung Anlass, nicht Folge der Mitteilung der Visionen.)

diese mit der vorhergehenden fast als eine "Addition" — so würden wir nach der Terminologie der Revelationsliteratur sagen — zusammen.

Diese Revelation erinnert uns weiter daran, dass die Propheten auch öffentlich geredet haben. Diese öffentlichen Reden dürfen jedoch nicht mit ihren Revelationen verwechselt werden. Diese haben jenen als Grundlage gedient; sie waren mit ihnen nicht identisch. Unter den revelatorischen Reden unseres jetzigen Amosbuches gibt es zum Beispiel keine, worin Amos den gewaltsamen Tod Jerobeams voraussagt. Das ist jedoch in den öffentlichen Reden des Propheten geschehen, wie uns 7: 11 belehrt. Es mag wohl möglich sein, dass auch die öffentlichen Reden bisweilen ekstatischer Natur und also mit den inspirierten Offenbarungsreden ziemlich nahe verwandt waren — vielleicht gibt 7: 16 mit den Ausdrücken תִּנְבֵּא und תִּמְיָה einen Fingerzeig in dieser Richtung — aber notwendig war das nicht. Meistens haben die Propheten wohl als inspirierte Volksredner und Bussprediger in der Öffentlichkeit gesprochen, nicht als Ekstatiker.

Die wichtigen Aufschlüsse, die uns die Bethelrevelation über das Berufsbewusstsein des Amos und sein Verhältnis zu der gemeinen Prophetenzunft gibt, sind allgemein bekannt und brauchen hier nicht ausgeführt zu werden.

Die *dreizehnte Revelation*, Kap. 8: 1—3. Wieder eine Gesichtsrevelation, die die durch die Bethelrevelation abgebrochene Reihe von Gesichtsrevelationen abschliesst. Formell und inhaltlich ist sie mit der Senklotrevelation eng verwandt. Das Gericht, das hier durch ein Wortspiel mit קִיץ und קָץ anschaulich gemacht wird, ist unabwendbar. Weshalb der Redaktor diese Revelation mit der Senklotrevelation nicht unmittelbar verknüpft hat, haben wir oben gesehen. Die sachgemässe Placierung der Bethelrevelation nach 7: 9 hat ihm die Möglichkeit genommen, den engen Zusammenhang der vier Gesichtsrevelationen zu bewahren.

Vierzehnte Revelation, Kap. 8: 4—14. Wir haben hier wieder eine Predigtrevelation, die mit der Predigtformel "Höret" beginnt (vgl. 3: 1, 4: 1, 5: 1). Was die Angeredeten hören sollen, kommt erst v. 7. Sie sollen hören, dass Jahve geschworen hat. Stilistisch ist also unser Stück eine Kombination von Predigt-

und Schwurrevelation (vgl. auch 4: 1—2). Die Angeredeten sind die reichen Kornwucherer, die die Notlage der ärmeren Leute gewissenslos ausbeuten. In der Anrede liegt auch die Sündenschilderung, die die Voraussetzung der Gerichtsverkündigung bildet.¹ Die Gerichtsverkündigung selbst liegt in dem Eidschwur Jahves eingeschlossen. Das Gericht wird zunächst ganz allgemein ausgedrückt: "Nicht werde ich in Ewigkeit alle eure Taten vergessen" (v. 7). Die Ausleger sind ziemlich einig darüber, dass der folgende v. sekundär ist. Und in der Tat deutet er auf eine Weltkatastrophe hin, die sonst Amos ganz fremd ist. Nun ist es aber ganz klar, dass v. 9: "Und geschehen wird's an jenem Tage" u. s. w. unmöglich an v. 7 angeschlossen werden kann. Denn "an jenem Tage" muss sich auf etwas im Vorhergehenden beziehen, was einen solchen Tag andeutet. Einen solchen Begriff gibt es aber nicht im Vorhergehenden. Ein ganz selbständiges Stück kann der mit v. 9 beginnende Abschnitt auch nicht sein, und zwar aus demselben Grund. Könnte eine ganz selbständige Weissagung so anfangen, und besonders in so alter Zeit?² Nun ist die zweite Vershälfte des v. 9 um des *ne'üm* willen ganz sicher sekundär.³ Wir meinen also, dass der unechte Zusatz nicht nur v. 8 umfasst, sondern auch v. 9 a. Nun gehört aber v. 9 b zu demselben Vorstellungskreis wie v. 8. Wir haben es hier mit lauter kosmischen Motiven zu tun, die uns in diesem Prophetenbuch fremdartig vorkommen. Der echte Amostext beginnt erst wieder mit v. 10. Dagegen hindert uns nichts daran, v. 9 mit v. 8 unmittelbar zu verknüpfen. "Dieser Tag" ist der Tag, wo das grosse Erdbeben v. 8 stattfinden soll.⁴

¹ Wegen der Überarbeitung des Textes siehe die Kommentare. Ganz unglücklich streicht Nowack nach dem Vorgang Sievers-Guthes die Einleitungsformel. Diese Formeln sind unsere wichtigsten Mittel, die verschiedenen Revelationen von einander zu scheiden.

² Gressmann scheint das anzunehmen. Nowack meint dagegen, dass die Anfangsworte Interpolation des Redaktors sind. (Vgl. Duhm ZATW 1911 S. 16.) Sellin erkennt die Schwierigkeit an und vermutet, dass dieser Spruch ursprünglich nach 5: 20 gestanden habe.

³ Vgl. oben S. 74.

⁴ Dass v. 8 und v. 9 ursprünglich eine Einheit gebildet haben, können wir nicht mit Sicherheit behaupten. Es ist möglich, dass v. 8 ursprünglich zum Ausdruck bringen wollte, dass über solche Bosheit der Menschen die

Mit v. 10 wird also der Gerichtsgedanke von v. 7 weiter ausgeführt. Drei Unglücksschläge werden das Volk treffen: Pest, Hungersnot, Wassermangel. Solche Kalamitäten gehören zum speziellen Vorstellungskreis des Amos; vgl. 4: 6, 9, 7: 1 f. (Hungersnot); 4: 7 f. (Wassermangel); 4: 10, 5: 16 f., 6: 9 f. (Pest). Übrigens berührt sich v. 10 sehr nahe mit 8: 3. Die inhaltliche Verwandtschaft der beiden Stellen wird die Ursache davon gewesen sein, dass diese Predigtrevelation gerade hierher gestellt worden ist. Sie wurde vom Sammler als eine weitere Erläuterung des Gesichts 8: 1—3 betrachtet wie 7: 10—17 des Gesichts 7: 7—9. Dass die Hunger- und Durstmotive stark überarbeitet sind, wird allgemein anerkannt.

Fünfte Revelation, Kap. 9: 1—8 a. Sie beginnt als eine Gesichtsrevelation, entwickelt sich aber allmählich zu einer Audition, ein in der Revelationsliteratur sehr gewöhnliches Phänomen. Die konkrete Schilderung im Anfang zwingt uns, eine ekstatische Vision vorauszusetzen. Die Einzelheiten sind wegen der Unsicherheit des Textes nicht mehr mit Gewissheit festzustellen. Von unserem Gesichtspunkt aus muss jedoch hervorgehoben werden, dass die Schwierigkeiten, die die Ausleger in den unbestimmten Imperativen sehen, irrevelant sind. Anonyme und nicht näher bestimmte Personen, etwa als Boten oder Helfer der Gottheit, gehören zum festen Apparat der Revelationen. Vgl. 3: 9, 13.¹ Der Grundgedanke der Vision ist die radikale Vernichtung des Volkes — „keiner von ihnen soll entfliehen, keiner soll sich retten“ —; dieser Gedanke wird dann nachher in scharf zugespitzten Wendungen variiert. Die Kulmination wird v. 7—8 a erreicht. Der Prophet erkühnt sich hier, den Erwählungsgedanken einfach zu verneinen. Die Erwählung hat sich als eine Illusion erwiesen. Sie steht der Vernichtung des Volkes nicht im Wege. „Siehe, meine Augen sind

Erde selbst in Beben geraten muss (Marti, Nowack). Ein Interpolator könnte jedoch den v. als eine Gerichtsweissagung verstanden haben und so sich versucht gefühlt haben, die Schilderung weiter auszumalen.

¹ In einer ekstatischen Vision scheint mir das הכפתור auch nicht ganz unmöglich zu sein. Der Visionär kann in seinem Gesicht sehr wohl bemerkt haben, wie Gott einem Mithelfer befohlen hat, ein besonderes, näher angegebenes Säulenkapital zu zerschlagen. Ganz neue Wege schlägt Sellin ein (teilweise von Volz, Theol. Lit. Zeitung 1900 Sp. 291, vorbereitet). Nowack folgt ihm in seiner neuen Auflage getreu nach.

gerichtet auf das sündige Königreich, dass ich es vertilge von der Oberfläche der Erde.“ Die Verse 5—6 unterbrechen den Zusammenhang und sind ein fremder Zusatz. Mit v. 8 a endigt die Revelation; die gewaltsame Kulmination verträgt nichts hinter sich.¹ Wie man auch die Fortsetzung erklären will, das Gleichnis vom Siebe bringt immerhin den Gedanken an ein Sichten zum Ausdruck. Aber ein Sichten bedeutet eine Scheidung zwischen verschiedenen Elementen zur Errettung oder zur Vernichtung. Ein solcher Gedanke stösst sich aber durchaus mit der Absolutheit des Gerichts im Vorhergehenden.

V. 8 a ist nach meinem Geschmacke notwendig als Abschluss der Revelation der radikalen Vernichtung. Ohne v. 8 a wird v. 7 ein Vordersatz ohne Nachsatz, ohne Schluss. Von v. 8 b an bis Schluss betrachte ich alles aus von Marti, Duhm, Wellhausen, Nowack und vielen anderen angeführten Gründen als sekundär. —

Die Sammlung der Revelationen des Amos ist also aus fünfzehn verschiedenen Revelationen zusammengesetzt.

Als Rev. 1 steht die grosse Völkerrevelation in Orakelform Kapp. 1—2.

Dann folgen drei Predigtrevelationen (Nr. 2, 3, 4): 3: 1—11, 4: 1—13, 5: 1—6.

An diese schliessen sich drei Wehe-revelationen an (Nr. 5, 6, 7): 5: 7—17, 5: 18—27, 6: 1—7.

Dann folgt (Nr. 8) eine Schwurrevelation (“Jahve hat bei sich selbst geschworen”): 6: 8—14.

Als Revv. 9, 10 und 11 folgen drei Gesichtsrevelationen, 7: 1—3, 7: 4—6, 7: 7—9. An Nr. 11 schliesst sich aus inhaltlichen Gründen als Nr. 12 die biographische Bethelrevelation 7: 10—17. Dann wird die Visionenreihe mit Nr. 13 fortgesetzt: 8: 1—3.

An diese schliesst sich wieder aus inhaltlichen Gründen noch eine Predigtrevelation (Nr. 14): 8: 4—14.

¹ Es ist merkwürdig, dass die meisten den unechten Zusatz schon mit v. 8 a beginnen lassen: Wellhausen, Marti, Duhm, Nowack in Aufl. 2 u. s. w. Eine Verschlimmerung scheint es mir zu sein, wenn Nowack in Aufl. 3 v. 8—10 mit gewissen Änderungen zum echten Text rechnet. Sellin schreibt bekanntlich den ganzen Schluss dem Amos zu. Ich sehe, dass auch Mowinckel das echte Amosbuch mit v. 8 a schliessen lässt. Seine Beweisführung Psalmenstudien II S. 266 f. kann ich durchaus unterschreiben.

Die ganze Sammlung endigt effektivvoll mit der Gesichtsh Revelation der radikalen Vernichtung (Nr. 15): 9: 1—8 a.

Neben diesen Hauptrevelationen enthält die Sammlung zwei sehr kurze Revelationen oder Fragmente von Revelationen, die wir als "Additionen" bezeichnet haben: 3: 12 und 3: 13—15. Dazu kommt ein in Rev. 4 eingeflicktes Revelationsfragment: 5: 14—15.

Diese Sammlung ist nachher nach dem Geschmack der späteren Zeiten vielfach bearbeitet worden. Die bedeutendsten Zusätze sind die Orakel gegen Tyrus, Edom und Juda Kap. 1—2, die Doxologien 4: 13, 5: 8—9, 9: 5—6, und das abschliessende messianische Stück 9: 8 b—15.

Amos hat seine ekstatischen Offenbarungen wohl selbst niedergeschrieben oder hat sie durch einen Vertrauten niederschreiben lassen. Nachher sind die einzelnen Revelationen gesammelt und nach bestimmten formalen und inhaltlichen Prinzipien zusammengestellt worden.¹ Eine durchgeführte chronologische Ordnung kann dagegen nicht konstatiert werden. Amos hat nicht als Ekstatiker nur privatim gelebt; seine Revelationen wurden natürlich schon zu seinen Lebzeiten unter dem Volk verbreitet und von vielen gelesen, aber er hat vor allem auch als Volksprediger öffentlich gewirkt. Seine öffentlichen Reden waren indessen nicht mit seinen Revelationen identisch, obschon sie selbstverständlich auf ihnen aufgebaut waren und mit ihnen in sachlichem Zusammenhang gestanden haben.²

¹ Zu einem entgegengesetzten Resultat ist A. Winter gelangt, Analyse des Buches Amos, Theologische Studien und Kritiken 1910 H. 3. Nach ihm besteht das Buch des Amos aus "lauter kleinen selbständigen Perikopen, die teils ganz, teils als Trümmer erhalten sind". Die ursprünglich mündlich vorgetragenen Orakel sind erst eine Zeitlang mündlich überliefert worden, ehe man sie niederschrieb. Bei der Niederschrift sind die Stücke ganz ungekünstelt und regellos hintereinander gereiht worden.

² Eine entgegengesetzte Auffassung vom Verhältnis zwischen den gehaltenen Reden des Amos und den "Reden" des ursprünglichen Amosbuches spricht Baumann aus (Aufbau der Amosreden S. 65 ff.). "Die hinterlassenen Reden sind erwachsen aus den gehaltenen." Die gehaltenen Reden waren nur kurze, schlagwortartige und scharf pointierte Reden. Nachher hat der Prophet in der Stille die ursprünglichen freien und ungekünstelten Reden zu literarischen Kunstreden ausgearbeitet. Diese Kunstreden wurden dann mündlich weiter überliefert. Dadurch ist dann allmählich die grosse Verwirrung entstanden, der jetzt der moderne Forscher abzuhelfen sich bemüht. Richtig war

Aus der ursprünglichen Sammlung der Revelationen des Amos ist in späteren Zeiten unser jetziges Amosbuch entstanden. Das ist durch eine eingreifende, von religiösen, kultischen und stilistischen Gesichtspunkten bestimmte redaktionelle Arbeit geschehen, die wir hier keinen Anlass haben näher zu verfolgen.¹

5. Anhang: Die prophetische Orakelformel.

Unter "prophetischer Orakelformel" verstehen wir hier eine feste stilistische Formel, durch welche ein prophetischer Anspruch direkt als ein göttlicher Spruch gekennzeichnet wird, und welche ihren Ursprung in dem alten Orakelwesen hat. Diese Formel ist *kō ʾamar Jahwē*, "so spricht Jahve". In dieser Form steht die Formel als Anfang einer prophetischen Aussage. Am

die Einsicht, dass die gehaltenen Reden nicht mit den Reden des Buches zusammenfallen, aber das richtige Verhältnis hat Baumann verkannt, weil er die Natur der prophetischen Reden überhaupt nicht verstanden hat.

¹ Der von uns hier gemachte Versuch, den ursprünglichen "Aufbau" des Amosbuches zu rekonstruieren, ist von den von Löhr und Baumann früher gemachten wesentlich verschieden. Der Hauptunterschied liegt darin, dass die genannten Gelehrten unter der Voraussetzung arbeiten, dass das Buch ursprünglich aus einer sehr beschränkten Anzahl Reden bestand, von denen jede einen gedanklich eng zusammengehörigen Stoff umfasste. In der Absicht, diese Reden wieder herzustellen, hat man verwandten Stoff aus dem ganzen Buche ohne die geringste Rücksicht auf seinen jetzigen Platz zusammengefügt, und so meint man die Urgestalt des Buches erreicht zu haben. Die Voraussetzung der beiden Gelehrten ist, dass das Amosbuch ursprünglich eine vom gewöhnlichen literarischen Gesichtspunkt aus befriedigende Komposition gewesen sein müsse. Das nach ihrer Auffassung Unerträgliche in der Komposition des jetzigen Amosbuches drückt z. B. Baumann, teilweise in Anschluss an W. Riedel, so aus: "Es folgen auf sieben Seiten längere und kürzere, aber nicht in direktem Zusammenhang stehende und z. T. ganz abgerissene Sprüche, dazwischen auch eine kleine Erzählung. — — — Der Leser fühlt sich bald unvermittelt in eine neue Situation versetzt, bald unerwartet in bekannte zurückversetzt, kurz recht planlos hin und her geworfen" etc. (Aufbau der Amosreden S. 4). Das ist eine sehr zutreffende Charakterisierung des jetzigen Amosbuches, aber zugleich auch eine zutreffende Charakterisierung der Werke der Revelationsliteratur. Sie treibt uns gerade dazu, im Buche des Amos eine Sammlung von Revelationen zu sehen, aber mitnichten eine gewaltsame Umgestaltung zu unternehmen, die von für das Buch selbst fremden Gesichtspunkten aus bestimmt ist. — Über die Analyse L. Köhlers, die den Gegenpol vertritt (Zerlegung des Buches in 56 kleine "Worte"), siehe oben S. 11, Fussnote.

Schluss angehängt oder in den Text eingeschaltet bekommt sie diese Gestalt: 'āmar Jahwē. Schliesslich kann sie mit einem Befehl zur Veröffentlichung des Gotteswortes unmittelbar verknüpft werden. So entsteht die Diktatformel: *wē'āmartā* oder *'emor kō 'āmar Jahwē*, "sprich: so spricht Jahve". Unsere Aufgabe ist nun, das Vorkommen dieser Formeln in der prophetischen Literatur zu untersuchen und — insofern das möglich ist — ihren Ursprung festzustellen.

1. *kō 'āmar Jahwē*. Bei Amos, dem ältesten Schriftpropheten, begegnet uns diese Formel mehrmals. Ich zähle im Ganzen 14 Stellen. Einige dieser Stellen wie 1: 9, 1: 11, 2: 4 scheiden unmittelbar als unecht aus. Die als ursprünglich übrig bleibenden genügen vollauf, das Urteil zu rechtfertigen, dass die Formel zum Stil des Amos gehört.

Unter den mit unserer Formel eingeleiteten Aussprüchen gibt es eine Anzahl, die als wirkliche Orakel bezeichnet werden können. In erster Reihe steht das Drohorakel des Amos wider Amasja 7: 17: "So spricht Jahve: Dein Weib wird zur Hure in der Stadt, und deine Söhne und Töchter werden durch das Schwert fallen" u. s. w. Als wirkliche Orakel sind auch die Gerichtsorakel gegen die fremden Völker Kapp. 1—2 anzusehen, ebenso 3: 11, 3: 12, 5: 3, 5: 16. Bei Amos können wir aber auch den Beginn einer Auflösung des Orakelstils konstatieren. Die Weissagung gegen Israel 2: 6 ff. ist, obgleich mit der Orakelformel eingeleitet, nicht mehr ein wirkliches Orakel, sondern eine Schelt- und Strafrede im Stil eines Orakels. Auch 5: 4 ff. ist ein Scheinorakel. Seiner wirklichen Natur nach ist das Stück eine Bussrede, die mit einem Orakel nichts zu tun hat. Schon bei Amos beginnt also die bei den folgenden Propheten herrschende Sitte, jede beliebige prophetische Aussage mit der Orakelformel einzuleiten. In Rücksicht auf die Anwendung der Formel in der prophetischen Literatur bedeutet das, dass die ursprüngliche Orakelformel übergeht, eine Revelationsformel zu werden, die neben einer Anzahl anderer Formeln und Ausdrücke dazu dient, die prophetische Aussage als ein von Gott kommendes Wort zu kennzeichnen.

Das häufige Vorkommen der Orakelformel bei Amos beweist trotz 7: 14 einen gewissen Zusammenhang zwischen ihm und den älteren Nebiim, bei denen, wie wir unten sehen werden,

die Phrase *kō 'amar Jahwē* beim Orakelgeben formelhaft benutzt wurde. Dass *Hosea* die Formel *niemals* anwendet, bedeutet wohl ein bewusstes Abstandnehmen von dem Orakelwesen dieser Nebiim. Auch in den echten Revelationen Jesajas begegnet uns die Orakelformel sehr selten. Ich zähle in allem drei bis vier Stellen. Wir haben zunächst das an König Ahas gerichtete Orakel wider die feindlichen Könige 7: 7 f.: "So spricht der Herr Jahve: Es soll nicht zustande kommen und soll nicht geschehen. Denn das Haupt Arams ist Damaskus und das Haupt von Damaskus Resin. Und das Haupt Ephraims ist Samaria, und das Haupt von Samaria der Sohn Remaljas! Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!" Als zweites Orakel kommt das Wort vom bewährten Stein 28: 16 in Betracht: "So spricht der Herr Jahve: Siehe, ich habe gegründet in Zion einen bewährten Stein, einen kostbaren Gründungseckstein: wer glaubt, weicht nicht." Echt ist sicherlich auch 30: 15: "So spricht der Herr Jahve, der Heilige Israels: In Umkehr und Ruhe liegt euer Heil, im Stillehalten und Vertrauen besteht eure Kraft." In 30: 12 will Duhm die Orakelphrase streichen. Seine Gründe scheinen jedoch nicht stichhaltig zu sein. Der Inhalt kann sehr wohl als von Jahve inspiriert gedacht sein. Mehr braucht in der Orakelphrase nicht zu liegen. Dass v. 15 ein neues Orakel kommt, bedeutet nichts. So werden sehr oft in den Revelationen der Propheten mehrere Orakel mit einander verknüpft. Vom metrischen Gesichtspunkt aus ist nichts einzuwenden, da die Orakelphrase oft ausserhalb des Rythmus fällt. Das sind die wirklichen Orakel im echten Jesajabuch. Wendungen wie "so hat Jahve zu mir gesprochen" 8: 11, 18: 4 oder "so sprach Jahve" in der Bedeutung "so wurde von Jahve befohlen" 22: 15 gehören nicht hieher. Das sind Revelationsformeln erzählender Natur, nicht zeitlose Orakelformeln.

Bei Micha finden wir die Orakelformel nur zweimal, 2: 3 und 3: 5, und bei den übrigen vorexilischen Schriftpropheten bis Jeremia nur Nah. 1: 12.

Von Jeremia ab nimmt der Gebrauch unserer Formel stark zu. Sehr häufig kommt die Phrase sowohl bei diesem Propheten als bei Deuterojesaja, Hesekiel, Haggai und dem ursprünglichen Sacharja vor. Ob. 1 ist unsicher, aber Mal. 1: 4 ist die Formel noch einmal zu belegen. Sie wird auch von den Bear-

beitern der prophetischen Literatur fleissig benutzt, in den nach-exilischen Zusätzen prophetischen Inhalts, die überall in den Prophetenbüchern zerstreut sind, und schliesslich in den sekundären prophetischen Erzählungen der Geschichtsbücher.

Also: die Orakelformel "so spricht Jahve" gehört zum festen Bestand des terminologischen Sprachgebrauchs der Propheten von den ältesten Zeiten ab bis zu den jüngsten. Von Hosea ab tritt die Formel entschieden in den Hintergrund während der klassischen Periode des Prophetismus. Bei Jeremia und seinen Nachfolgern können wir eine starke Wiederbelebung der Formel konstatieren.

Die Phrase gehört ausschliesslich der prophetischen Literatur und den prophetischen Erzählungen an. In der Poesie, der Weisheit und den Gesetzen hat sie keine Anwendung. Dasselbe gilt für die Apokalyptik. Dem Danielbuch ist sie ebenso fremd wie Joel und der Jesaja- und der Sacharja-Apokalypse.

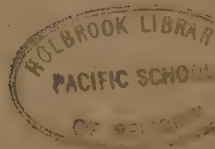
In dem christlichen Prophetismus finden wir die alte Orakelformel wieder. Apg. 21: 11 ist uns ein Orakel des christlichen Propheten Agabus bewahrt. Es wird mit der alten Formel, wie sie in der Septuaginta meistens wiedergegeben wird, eingeleitet, obgleich das Subjekt jetzt der heilige Geist ist: *τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸν ἄνδρα οὗ ἐστὶν ἡ ζώνη αὕτη οὕτως δήσουσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν.*

Ursprünglich diente die Formel dazu, wirkliche Orakel einzuleiten, d. h. kurze, der Form und dem Inhalt nach stark zugespitzte göttliche Offenbarungsworte, meistens die Zukunft einzelner Personen oder Völker betreffend. Solche Orakel finden wir hin und wieder in der prophetischen Literatur eingestreut, durch den ganzen Prophetismus hindurch von Amos bis Maleachi. Aber wie wir schon bei Amos gesehen haben, bedeutet der Schriftprophetismus eine Auflösung des Orakels, insofern die Orakelformel dazu benutzt wird, alle möglichen prophetischen Aussagen einzuleiten, wenn man sie als göttliche Offenbarungen kennzeichnen wollte. Neben dem Gebrauch der Formel als einer Orakelformel können wir den Gebrauch der Formel als einer Revelationsformel durch den ganzen Prophetismus hindurch konstatieren. In der stilistischen Form eines Orakels treten also die verschiedensten Gattungen prophetischer Verkündigungen auf: Schelt- und Strafreden, eschatologische Heilsweissagungen

(Jer. 30, 31, 33, Hes. 11, 36), Stücke didaktischen Inhalts (Jer. 17: 5), Vorschriften zeremonieller Natur (Hes. 43: 18, 45: 18, 46: 1 u. s. w.), Befehle Gottes an den Propheten selbst (Jer. 16: 5, 30: 2), göttliche Befehle an andere Personen (Jer. 32: 14, Hes. 37: 9), Fabeln und Gleichnisse (Hes. 17: 3, 24: 3), Deutungen von Gleichnissen und Gesichtern (Jer. 13: 9, 19: 3, 24: 5, Hes. 24: 6, 37: 19), Klagelieder (Hes. 27: 3, 28: 2, 12, 32: 3), Briefe (Jer. 29: 4).

Wie die Orakelformel als eine selbstverständliche Signatur einer prophetischen Aussage überhaupt angesehen wurde, können wir aus einer Reihe von Beispielen ersehen. Das Wort Michas vom Untergang Jerusalems wird Jer. 26: 18 mit einem "so spricht Jahve" angeführt. An der Grundstelle kommt die Formel nicht vor. Nach Jer. 32: 3 führt der König Sedekia die Weissagung Jeremias von der Eroberung der Hauptstadt durch die Babylonier an. Das Zitat lässt er beginnen: "So spricht Jahve". Wenn Hesekiel an sein Volk gesandt wird, um ihm die Botschaft Gottes zu verkündigen, bekommt er den Befehl Gottes mit diesen Worten: "Du sollst zu ihnen sagen: So spricht Jahve! Und mögen sie es nun hören oder mögen sie es lassen, so sollen sie jedoch merken, dass ein Prophet unter ihnen ist" (2: 4). Ähnlich 3: 11: "Mache dich auf, begib dich zu den Verbannten, zu deinen Volksgenossen, und rede zu ihnen und sprich zu ihnen: So spricht Jahve! mögen sie es nun hören oder es lassen." Vgl. 3: 27. Die Orakelformel ist das Signum einer prophetischen Aussage geworden. Auch die "falschen Propheten" wenden dieselbe Formel an. Sie wollen doch als Propheten gelten. Sie werden Hes. 22: 28 gerügt, weil sie Lüge wahrsagen. Sie sagen: "So spricht Jahve!", während doch Jahve nicht geredet hat. Die Propheten Jahves tragen kein Bedenken, die Lügenpropheten dieselbe Formel als Einleitung ihrer Verkündigungen benutzen zu lassen; siehe z. B. Jer. 28.

Der Gebrauch der Formel "so spricht Jahve" bei den Schriftpropheten ist ein Erbe der alten Nebiim. Die meisten Stellen der Samuel- und Königsbücher, wo die Formel vorkommt, sind späteren Ursprungs, aber es gibt doch Belege genug dafür, dass die Formel der Terminologie des alten israelitischen Orakelwesens angehörte. Sie finden sich vor allem in der Elia- und Elisageschichte. Einige Beispiele solcher alten Orakel mögen



angeführt werden. Elia an die Witwe von Sarepta: "So spricht Jahve, der Gott Israels: Das Mehl im Topfe soll nicht zu Ende gehen, und das Oel im Krüge soll nicht ausgehen bis auf den Tag, da Jahve auf den Erdboden Regen senden wird" (I Kön. 17: 14). Elia an Ahab: "So spricht Jahve: An der Stätte, wo die Hunde das Blut Nabots geleckt haben, sollen die Hunde auch dein eigenes Blut lecken" (21: 19). Sedekia, der Sohn Kenaanas, vor dem israelitischen König: "So spricht Jahve: Mit solchen (Hörnern) wirst du die Aramäer niederstossen, bis sie vernichtet sind" (22: 11). Elia an die Boten Ahasjas: "So spricht Jahve: Es gibt wohl keinen Gott in Israel, dass du hinsendest, Baalsebub, den Gott von Ekron, zu befragen! Darum sollst du von dem Bette, darauf du dich gelegt hast, nicht herunterkommen, sondern sterben sollst du" (II Kön. 1: 6, vgl. 16). Elisa während des Kriegszugs gegen die Moabiter: "So spricht Jahve: Ihr werdet weder Wind noch Regen zu sehen bekommen, und dennoch soll sich dieses Tal mit Wasser füllen, so dass ihr samt eurem Heer und eurem Vieh trinken könnt" (II Kön. 3: 17). Elisa bei der wunderbaren Speisung der hundert Männer: "So spricht Jahve: Essen und übrig lassen" (4: 43). Elisa während der Hungersnot in Samaria: "So spricht Jahve: Morgen um diese Zeit wird ein Sea Feinmehl im Tore von Samaria einen Sekel gelten und zwei Sea Gerste einen Sekel" (7: 1. Vgl. weiter II Kön. 2: 21, 3: 16, 9: 3, 6, 12).

Die Orakelformel, die die altisraelitischen Propheten benutzten, war nicht ihre eigene Erfindung, sondern sie gehörte zu der altorientalischen Orakelterminologie überhaupt. Unter den assyrisch-babylonischen Orakeltexten aus der Zeit Assarhaddons und Assurbanipals, die uns bewahrt sind¹, gibt es viele, die mit der Formel "Fürchte dich nicht" anfangen, und wieder eine Anzahl, die mit einer Präsentationsformel dieses Typus "Ich bin die Ishtar der Stadt Arbela" beginnen.² Aber daneben finden sich auch andere Orakel, die in ähnlicher Weise wie die alttestamentlichen Orakel eingeleitet werden. Ein Orakel an Assar-

¹ Siehe M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* II 1 S. 138 ff.

² Diese Formeln sind von H. Gressmann zur Beleuchtung der Formelsprache Deuterocesajas verwertet worden in seinem Aufsatz "Die literarische Analyse Deuterocesajas" in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1914 S. 254 ff.

haddon beginnt also: "Wort (*a-bit*, eigentl. "Befehl"¹) der Ishtar von Arbela an Assarhaddon, den König von Assyrien: Die Götter, meine Väter, haben mich [gesandt?]."² Ein anderes: "Das Wort (*a-bit*) der Ishtar von Arbela an Assarhaddon, den König von Assyrien: Was habe ich nicht alles getan?"³ Ein Orakel an Assurbanipal beginnt: "Fürwahr, dies ist das Königswort (*a-bit scharri*, d. h. das Wort an den König) der Belit: Fürwahr, fürchte dich nicht."⁴ Ein Beispiel für denselben Orakelstil bietet ein Passus eines Briefs von Tuschratta von Mitanni an Amenhotep III: "Also (sagt) die Göttin Ishtar von Niniveh, die Herrin der Länder allzumal: Nach Ägypten, dem Land, das ich liebe, will ich gehen."⁵

Auch in Ägypten scheint eine ähnliche Formel beim Orakelgeben verwendet worden zu sein. Erman erzählt, dass, wenn ein vornehmer Mann über seine Hinterlassenschaft verfügen wollte, ihm ein Orakel darüber erteilt wurde. Ein Beispiel dafür gibt er so wieder: "So spricht Amon Re, der grosse Gott, das grosse Urwesen" etc.⁶

Die Orakelformel "so spricht der Herr" kann man weiter zurück verfolgen, und zwar in zwei Richtungen. Sie geht einerseits auf die Proklamationsformel alter orientalischer Kundmachungen und Erlässe zurück, anderseits auf die Formel, mit

¹ Jastrow bemerkt, dass ein "Befehl" nicht immer folgt, und dass man deshalb für *abit* eine allgemeine Bedeutung wie "Rede", "Verkündigung" und sodann "Orakel" anzunehmen hat. S. 169 Fussnote 1.

² Jastrow S. 168. ³ Jastrow 169. ⁴ Jastrow 171.

⁵ H. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder I S. 130.

⁶ A. Erman, Die ägyptische Religion S. 187. Vgl. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 35 1897 S. 19 ff. So mehrfach in den Götterreden an die Könige und Königinnen. Einige Beispiele: "Rede der Me-sechnet: Gemacht wird der Sohn zum König von Ober- und Unterägypten; ich umgebe dich mit meinem Schutz". — "Rede der Hathor, Herrin von Dendera, Herrin der Götter — — —: Meine geliebte Tochter — — — ich komme, ich freue mich über deine Liebe". — "Rede des Amonrê, des Herrn des Himmels, des Königs der Götter: Seht meine Tochter" u. s. w. — "Rede des Amonrê, des Herrn der Throne der beiden Länder, in Karnak: Ich stelle dir fest deine Würde". K. Sethe, Urkunden der 18. Dynastie I 1914 S. 105, 109, 110, 111, 113, 128, 129 u. s. w. Weitere Beispiele bei J. H. Breasted, Ancient Records of Egypt III. Siehe z. B. Nr. 105 ("Utterance of Amon-Re, Lord of Thebes: O my beloved son, Lord of the Two Lands: Menmare, I have caused that thou shouldst be victorious over every country"), 110, 136, 518.

der nach dem Stil der Erzählungen von Botschaften die Botschaft selbst eingeleitet zu werden pflegt.

Ein alttestamentliches Beispiel für den Proklamationsstil bietet Esr. 1: 1 f., der Befehl des Cyrus die Heimkehr der Juden betreffend: "So spricht Koresch (*kō 'āmar K.*), der König von Persien: Alle Reiche der Erde" etc. Vgl. II Chron. 36: 23 und I Esr. 2: 3 (Sept.). Die griechische Form ist: *τάδε λέγει: ὁ βασιλεὺς Περσῶν Κύρος* oder: *οὕτως εἶπεν κτλ.*

Jeder Paragraph der grossen Darius-Inschrift an dem Felsen von Bisutun beginnt mit diesen Wörtern: "Es spricht der König Darius". Der babylonische Text ist nach der Bemerkung des Herausgebers wörtlich wiederzugeben: "Darius, der König, also spricht". Unendliche Beispiele für diese Proklamationsformel bieten auch übrige Königsinschriften der Achämeniden in Persepolis, Susa, Wan, Hamadan u. s. w.¹

Auch die assyrischen Inschriften enthalten Beispiele für dieselbe Proklamationsformel. Eine Proklamation des Königs Assurbanipal beginnt: "So spricht der König zu den Leuten von Rasa" (*a-mat šaru a-na nisi Ra-sa-aī*).² Und eine andere: "So spricht der König zu den Leuten des Küstlandes (*a-mat šar a-na nisi mat tam-ti*)."³

Diese alte Proklamationsformel ist im altorientalischen Briefstil stereotypiert worden. Wir erinnern an die Briefanfänge der Sammlung von Tel-el-Amarna. Sehr häufig begegnet uns der Typus "so spricht N. N. zu N. N.". "Rib-Addi spricht zum Herrn der Länder, dem König der Länder, dem grossen König"; "Rib-Addi spricht zum König, seinem Herrn, der Sonne"; "Rib-Addi spricht zum König der Länder, dem grossen König" — derartige Briefeingänge gehören zum festen Briefstil.⁴

Dieser Briefstil hält sich durch die Zeiten hindurch.⁵ Er

¹ Siehe Die Keilinschriften der Achämeniden, bearbeitet von F. H. Weissbach, Vorderasiatische Bibliothek 3 1911.

² G. Smith, History of Assurbanipal translated from the cuneiform Inscriptions 1871 S. 108.

³ Smith a. a. O. S. 189.

⁴ Siehe Keilinschriftliche Bibliothek Bd. V S. 127 ff. Vgl. auch J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln I.

⁵ Siehe mehrere neuassyrische und Neubabylonische Briefe bei F. Delitzsch, Beiträge zur Erklärung der babylonisch-assyrischen Briefliteratur, Beitr. zur Assyriologie I und II.

kann auch in griechischen Briefen orientalischen Ursprungs belegt werden. Die in Deïrmendjik gefundene Steinkopie eines Briefes des Königs Darius I an seinen kleinasiatischen Beamten Gadatas beginnt: Βασιλεὺς βασιλέων Δαρεῖος ὁ Ὑστάσπεω Γαδάται δούλῳ τάδε λέγει.¹

Herodot III 40 wird ein Brief angeführt, der so beginnt: Ἀμασις Πολυκράτει ὧδε λέγει.²

Thukydides I 129, 3 ein Brief Xerxes' an Pausanias: ὧδε λέγει βασιλεὺς Ξέρξης Πausανία.

Unter den Hippokratesbriefen beginnt einer in dieser Weise: Βασιλεὺς βασιλέων μέγας Ἀρταξέρξης Κόροις τάδε λέγει.

Josephus Antt. XI 2, 2: Βασιλεὺς Καμβύσης Παθύμῳ τῷ γράφοντι τὰ προσπίπτοντα . . . τάδε λέγει.³

Auch in Ägypten pflegte man bisweilen die Briefe in ähnlicher Weise einzuleiten. In der alten Geschichte vom Leben des Sinuhe kommt ein Brief vor, der nach der Titulatur des königlichen Briefschreibers in folgender Weise beginnt: "Erlass des Königs an den Gefolgsmann Sinuhe: Siehe man bringt dir diesen Befehl des Königs, damit du folgendes wissest". Vgl. das Antwortschreiben des Sinuhe: "Der Diener des Palastes Sinuhe sagt" u. s. w.⁴ — Andere Beispiele: "Der — — — grosse erste General seiner Majestät, der Vorsteher des Speichers des Amons-tempels Men-cheper-re, der an der Spitze der . . . steht, sagt zu dem Tempelschreiber Hor-pen-ese" etc.⁵ — "Der Schreiber Amen-emope sagt zum Schreiber Pai-bes: Man bringt dir dieses Schreiben". — "Der Wedelträger zur Rechten des Königs, der Hilfstruppenoberst und Vorsteher der Fremdländer von Äthiopien Pa-ser

¹ Dittenberger, Syll. inscr. graec.² Nr 2. G. Rudberg, Zu den Sendschreiben der Johannes-Apokalypse, Eranos XI S. 171. Wilamowitz-Möllendorff, Griechisches Lesebuch, Text II S. 391.

² Eranos S. 175.

³ Die drei letzten Beispiele aus Eranos S. 176. — Statt τάδε λέγει steht bisweilen τάδε γράφει. So Esther 3: 13 LXX: Βασιλεὺς μέγας Ἀρταξέρξης τοῖς ἀπὸ τῆς Ἰνδικῆς ἕως τῆς Αἰθιοπίας ἑκατὸν εἰκοσιεπτὰ χωρῶν ἄρχουσι καὶ τοπαρχαῖς ὑποτεταγμένοις τάδε γράφει. Vgl. Jos. Antt. XI 6, 6. So auch bisweilen in den El-Amarna-Briefen: "Rib-Addi schreibt an seinen Herrn, den König der Länder".

⁴ A. Erman, Die Literatur der Aegypter 1923 S. 49 ff.

⁵ A. Erman und F. Krebs, Aus den Papyrus der königlichen Museen (Berlin) 1899 S. 93.

sagt zu dem Schützer seiner Leute: Man bringt dir dieses Schreiben“.¹

Einige späte Beispiele für diesen altorientalischen Briefstil enthält schliesslich die neutestamentliche Apokalypse in den sogenannten Sendbriefen des zweiten und dritten Kapitels: *τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας* 2: 1; *τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* 2: 8 u. s. w.²

Der altorientalische im Briefstil stereotypierte Kanzleistil ist die eine der beiden Wurzeln, denen unsere Orakelformel entstammt. Die andere ist der Botschaftsstil, d. h. der Stil, in dem ein Gruss oder eine Botschaft von jemandem an einen anderen durch einen dritten, einen Vermittler, eingekleidet zu werden pflegt.

Im Alten Testament finden sich viele Belege für diesen Botschaftsstil.

Num. 22: 15 sendet Balak Häuptlinge zu Bileam. Sie kommen zu ihm und sagen: "So spricht Balak, der Sohn Sippors: Lass dich doch nicht abhalten, zu mir zu kommen." Richt. 11: 14 schickt Jephta Boten an den König der Moabiter und lässt ihm sagen: "So spricht Jephta: Israel hat nicht das Land Moab genommen." I Kön. 2: 30 bringt Benaja dem Joab den Befehl des Königs mit folgenden Worten: "So spricht der König: Komm heraus." I Kön. 20: 3 sendet Ben Hadad Boten zu Ahab, dem Könige von Israel, mit diesem Gruss: "So spricht Ben Hadad: Dein Silber und dein Gold ist mein." II Kön. 1: 11 sendet Ahasja einen Hauptmann zu Elia, welcher sagt: "Mann Gottes, so spricht der König: Komm eilends herab." II Kön. 18: 28 sagt Rabsake zu den Boten Hiskias: "Vernehmt das Wort des grossen Königs, so spricht der König" etc. II Kön. 19: 3 die Boten Hiskias zu Jesaja: "So spricht Hiskia: Ein Tag der Not und der Züchtigung und Verwesung ist der heutige Tag" u. s. w. Weitere Beispiele: II Chron. 32: 10: "So spricht Sanherib"; Jos. 22: 16: "So spricht die ganze Gemeinde Jahves"; Num. 20: 14: "So spricht dein Bruder Israel"; Ex. 5: 10: "So spricht der Pharao" (die Fronvögte des Pharao zu den Kindern Israels).

Im Exodus tritt Moses mehrmals vor den Pharao als Über-

¹ Erman, Die Literatur der Aegypter S. 263 f.

² Über Proklamationen mit *λέγει* ohne *τάδε* siehe weiter Rudberg S. 176 f. Auch diese sind offenbar nach orientalischem Muster gebildet.

mittler göttlicher Befehle und Kundmachungen. 5: 1: "So spricht Jahve, der Gott Israels: Lass mein Volk ziehen." 10: 3: "So spricht Jahve, der Gott der Hebräer: Wie lange willst du dich noch weigern, dich vor mir zu demütigen?" 11: 4: "So spricht Jahve: Um Mitternacht will ich mitten durch Ägypten hindurchgehen." Nach der Vorstellung des alten Erzählers spielt hier Moses die Rolle eines Boten Jahves, der dem Pharao die Botschaft Gottes zu übermitteln hat.¹

Auch in der profanen Literatur finden sich Belege für diesen Botschaftsstil.

Herodot III 122: ὁ Ὅροίτης πέμψας ἀγγελίην ἔλεγε τάδε Ὅροίτης Πολυκράτει ὧδε λέγει.

Her. V 24: μετὰ δὲ πέμψας ἄγγελον ἐς τὴν Μύρκινον ὁ Δαρεῖος ἔλεγε τάδε Ἰστιαίε, βασιλεὺς Δαρεῖος τάδε λέγει.

Her. VII 150: Ἐέρξης ἔπεμψε κήρυκα ἐς Ἄργος. . . ἐλθόντα δὲ τοῦτον λέγεται εἰπεῖν Ἄνδρες Ἀργεῖοι, βασιλεὺς Ἐέρξης τάδε ὑμῖν λέγει.

Her. VIII 140: ὡς δὲ ἀπίκετο (Ἀλέξανδρος ὁ Ἀμύνταω) ἐς τὰς Ἀθήνας ἀποπεμφθεὶς ὑπὸ Μαρδονίου ἔλεγε τάδε Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, Μαρδόνιος τάδε λέγει.²

Wenn ein prophetischer Ausspruch mit der Formel "so spricht Jahve" eingeleitet wird, bekommt er dadurch in den meisten Fällen den Charakter einer *Botschaft*, die dem Propheten in der Revelation erteilt worden ist, damit er sie dem Volke oder der betreffenden Person übermittle. Nun gibt es aber eine Reihe von Stellen, die anders gestaltet sind. Während in dem ersten Falle die Formel "so spricht Jahve" in den Mund des Propheten gelegt ist, wird hier die Formel in den Mund Jahves selbst gelegt. Dieser Fall trifft ein, wenn das göttliche Wort an den Propheten *persönlich* gerichtet ist und er also nicht mehr als ein Bote Gottes an andere auftritt, oder wenn die Formel mit anderen Wendungen in der Weise verknüpft ist, dass es deutlich hervorgeht, dass Gott selbst das redende Subjekt der Formel ist. Dagegen gehören die Fälle nicht hierher, in welchen durch den in den Revelationen gewöhnlichen Subjektswechsel der Schein ent-

¹ Als eine Art Bote von Gott an den Propheten tritt bisweilen "der Engel" auf: Hes. 43: 18, Sach. 3: 6 f.

² Diese Belegstellen verdanke ich dem oben erwähnten Aufsätze Rudbergs Eranos XI.

steht, als nähme die Gottheit selbst die Formel in ihren Mund. Da handelt es sich nur um eine Modifikation des Botschaftsstils, nicht um eine neue Vorstellung.

Anders in folgenden Beispielen, in denen Jahve von sich selbst "so spricht Jahve" sagt. Jer. 14: 15: "Darum, so spricht Jahve über die Propheten, die in meinem Namen weissagen und die ich doch nicht gesandt habe." — 32: 26 ff.: "Da erging das Wort Jahves an mich: Fürwahr, ich bin Jahve, der Gott alles Fleisches, sollte mir irgend ein Ding unmöglich sein? Darum, so spricht Jahve: Ja, ich übergebe diese Stadt in die Hand der Kaldäer und in die Hand Nebukadresars, des Königs von Babel, dass er sie erobert." — 33: 2: "So spricht Jahve, der Alles macht, der es schafft, damit er es erhalte, Jahve ist sein Name: Rufe mich an, so höre ich dich und zeige dir grosse und geheime Dinge, die dir nicht bekannt sind." An den beiden ersten Stellen zeigen die mit der Orakelformel unmittelbar verknüpften Ich-formen, dass in der Orakelformel Jahve selbst der Redende ist. In dem dritten Beispiel geht dasselbe dadurch hervor, dass es sich um eine göttliche Rede direkt an den Propheten handelt. Zu der ersten Kategorie gehört auch Jer. 33: 25, zu der zweiten 34: 2, 35: 13. Seit Hesekiel vermehren sich die Fälle: Hes. 6: 11, 25: 6, 26: 3, 28: 25, 29: 19, 30: 22, 36: 13, 39: 17, Hagg. 2: 12. An solchen Stellen handelt es sich nicht um ein Orakel, das ein Prophet dem Volke als eine Botschaft Gottes übermittelt, sondern die Revelation bedeutet einen feierlichen Ausspruch Gottes nach dem Muster einer altorientalischen königlichen Kundmachung. Es ist der orientalische *Proklamationsstil*, der hier durchschimmert, und die Orakelformel hat nicht mehr den Wert einer Botschaftsformel, sondern einer Proklamationsformel. Diese stilistische Eigentümlichkeit darf nicht durch textkritische Manipulationen beseitigt werden.

Es ist bezeichnend, dass diese proklamatorische Stilform erst in späten Zeiten auftritt, in denen man voraussetzen kann, dass das jüdische Volk mit der politischen Terminologie der Grossmächte in nähere Berührung gekommen war.

2. . . . 'āmar Jahwē. Die gewöhnliche Orakelformel *kō 'āmar Jahwē* leitet immer eine prophetische Aussage als Anfangsformel ein. Nicht selten wird aber die Formel in der fragmentarischen Form *'āmar Jahwē* der Aussage angehängt oder in den

Text derselben eingeschaltet. Schon im Amosbuche können wir diese fragmentarische Orakelformel belegen. Sie kommt an folgenden Stellen vor: 1: 5, 1: 8, 1: 15, 2: 3, 5: 17, 5: 27, 9: 15.¹ Die vier ersten Stellen gehören den Völkerorakeln an. Von den acht Orakeln haben drei überhaupt keine Schlussformel. Es sind die drei Orakel gegen Tyrus, Edom und Juda, die sich auch aus anderen Gründen als unecht herausstellen. Von den übrigen fünf schliessen vier mit *'āmar Jahwē*, eins mit *n'ūm Jahwē*. Nun ist ein solcher Wechsel der formelhaften Redewendungen gegen den Stil des Amos. Die Völkerorakel beginnen alle mit grosser Regelmässigkeit. Die Katastrophenrevelation Kap. 4 ist ein Beispiel für eine Reihe genau gleichgestalteter Kehrverse. Auch die Gesichtsrevelationen in den Kapp. 7 und 8 zeugen von derselben Tendenz des Amos zur formalen Gleichförmigkeit. Es kann nun mit grosser Gewissheit behauptet werden, dass das *n'ūm Jahwē* am Ende von 2: 16 unecht ist.² Das letzte Orakel hat ursprünglich keine Schlussformel gehabt. Daraus folgt, dass auch die Übrigen ursprünglich ohne Schlussformel geendet haben. Die literarische Geschichte der Völkerorakel ist also: erst fünf Orakel ohne Schlussformel, dann Zufügung der Schlussformeln mit einer gewissen Unregelmässigkeit nach dem Geschmack einer späteren Zeit. Schliesslich Zufügung der drei unechten Orakel, und zwar ohne Schlussformel. — 9: 15 steht die Formel in einem unechten Zusammenhang und scheidet also aus. Übrig bleiben also zwei Stellen 5: 17 und 5: 27. An dieser Stelle ist der Text ganz unzuverlässig (siehe die Kommentare), an jener kann nichts Entscheidendes weder für noch wider die Echtheit gesagt werden. Als eine völlig isolierte Stelle im Amosbuche muss sie jedoch preisgegeben werden. Den Revelationen des Amos ist die Formel ursprünglich fremd.

Dieser Schluss wird geradezu zwingend, wenn wir das Vorkommen der Formel bei den nachfolgenden Schriftpropheten verfolgen. Bei Hosea, Micha, Nahum kommt die Formel niemals vor. Bei dem ersten Jesaja nur zweimal: 22: 14 und 39: 6. An der ersten Stelle fehlen die Worte in der Septuaginta und

¹ 7: 3 und 7: 6 ist *'āmar Jahwē* nicht Orakelformel, sondern bedeutet: „sagte Jahve“, nämlich in dem Gespräche mit dem Propheten, von dem der Abschnitt erzählt.

² Siehe z. B. Nowack, Die kleinen Propheten, zur Stelle.

sind also sicher sekundär. Die zweite Stelle gehört zu der sekundären Prophetenerzählung. Auch die einzige Zephanja-Stelle 3: 20 ist unecht; der Vers gehört dem nachexilischen Nachtrag an.

Bei Jeremia kommt unsere Formel mehrmals vor: 6: 15, 8: 12, 30: 3, 33: 11, 33: 13, 44: 26, 49: 2, 49: 18. Ein Blick auf diese Stellen zeigt sofort, dass der Gebrauch der Formel gerade in solchen Stücken stark zunimmt, die anerkanntermassen entweder sicher unecht oder jedenfalls stark überarbeitet sind. Das gilt von allen Stellen von 30: 3 an. 6: 15 und 8: 12 sind Dubletten. Das Textstück, in dem der Vers steht, hat eine eigentümliche literarische Geschichte gehabt. Ursprünglich gehörte es der grossen Gerichtsrevelation Kap. 6 an. Von dort wurde es von einem Abschreiber oder Redaktor in den Text des Kap. 8 eingesetzt. Von dort ist es wieder losgerissen, um mit dem ursprünglichen Zusammenhang wieder verknüpft zu werden. Dabei ist es in verschiedenen Hinsichten umgestaltet worden, kann also nicht mehr als zuverlässiger Jeremiatext verwertet werden.¹

Es steht also fest: die fragmentarische angehängte Orakelformel ... *'āmar Jahwē* kann nur in unechten oder überarbeiteten Textstücken des Jeremiabuches aufgewiesen werden. Jeremia selbst hat sie sicher nicht gebraucht.

Bei Hesekiel findet sich die Formel niemals. Der erste, der sie erweislichermassen benutzt hat, ist *Deuterocesaja*, zu dessen Formelsprache sie als eine mit Vorliebe verwendete Formel gehört. Dieser Prophet hat also hier stilbildend auf die Prophetenliteratur gewirkt. Bei den nachexilischen Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi (hier mehr als zwanzig mal) und in den nachexilischen Bearbeitungen älterer prophetischer Texte ist die Formel nach deuterocesajanischem Muster häufig zur Anwendung gekommen.

3. *w'āmartā ('emor) kō 'āmar Jahwē*. Die prophetischen Verkündigungen sind als Revelationen, d. h. als von Gott offenbarte Aussagen gedacht. In dem den Propheten eigentümlichen Berufsbewusstsein und oft auch in dem Inhalt der Offenbarungen selbst liegt die Veranlassung zu ihrer Veröffentlichung. Aber sehr oft wird in der Revelation selbst ein ausdrücklicher

¹ Siehe P. Volz, Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt, zur Stelle.

Befehl gegeben, das göttliche Wort anderen zu verkünden. Das geschieht häufig mittels einer befehlenden Form des Verbums *'amar*. Wenn die Aussage selbst nach gewöhnlicher Sitte mit der Orakelformel "so spricht Jahve" eingeleitet wird, entsteht also diese Formel: "Sprich (bzw. du sollst sprechen): So spricht Jahve".

Unter den Schriftpropheten begegnet uns diese Formel erst bei Jeremia. Sie findet sich dort an folgenden Stellen: 8: 4, 11: 3, 13: 12, 13, 15: 2, 18: 11, 19: 11, 21: 8, 25: 27, 28, 26: 4, 28: 13, 29: 24 f., 34: 2, 36: 29, 39: 16, 43: 10, 45: 4. Bei einer näheren Untersuchung dieser Stellen stellt es sich aber sofort heraus, dass eine Anzahl von ihnen nicht ursprünglich sind. 8: 4 fehlt das den Befehl enthaltende Wort in der Septuaginta und ist also sekundär. 13: 12, 18: 11, 29: 24 f. dagegen hat die Septuaginta die Orakelformel "so spricht Jahve" nicht. An folgenden Stellen ist der Text sekundär oder sehr stark überarbeitet: 11: 3, 21: 8, 25: 27, 28, 45: 4. Die übrigen Stellen haben alle das gemeinsam, dass es sich dort überall um ganz bestimmte geschichtliche Situationen handelt, in denen der Prophet einen Befehl erhält, ein göttliches Wort einer bestimmten Person oder bestimmten Personen zu übermitteln. In solchen Fällen handelt es sich eigentlich nicht um eine prophetische Stilformel, sondern um eine naiv-sachgemässe Erzählung. Der Prophet fühlt sich selbst als einen Beauftragten Gottes, um dem oder jenem eine göttliche Kundmachung zu übermitteln. Und das wird nun in sachgemässer Weise berichtet. 13: 13, 15: 2 (Gespräche zwischen Jeremia und seinen Landsleuten), 19: 11 (ein Ausspruch an einige Vertreter des Volkes im Tal ben Hinnom), 26: 4 (die Predigt im Vorhof des Tempels), 28: 13 (an Hananja), 36: 29 (wider Jojakim), 34: 2 (an Sedekia), 39: 16 (an Ebedmelech), 43: 10 (an einige jüdische Männer).

Ganz anders liegt die Sache bei *Hesekiel*. Dieser Prophet benutzt diese Ausdrucksweise unendlich häufig, und zwar nicht mehr nur als Form einer naiven Erzählung, sondern als eine stilistische Formel, um eine prophetische Rede überhaupt einzuführen. Bei Hesekiel ist der Ausdruck *sprich: so spricht Jahve* also Stil, und dann entsteht sofort die Frage nach dem Ursprung dieser Stilformel.

Ehe wir diese Frage beantworten, ist zu bemerken, dass

unsere Formel Deuterocesaja völlig unbekannt ist. Nach Hesekiel tritt sie in grösserer Menge bei Sacharja auf. Nach hesekielanisch sind auch die sekundären Stellen bei Jeremia. Wir können also schliessen, dass unsere Formel — wir können sie als die "Diktatformel" bezeichnen — von Hesekiel eingeführt worden ist und dass er also in dieser Hinsicht stilbildend gewirkt hat.

Als wir den Gebrauch der Formel bei Jeremia untersuchten, konnten wir die Beobachtung machen, dass die Redewendung *sprich: so spricht Jahve* zum Ausdruck bringen wollte, wie der Prophet sich als einen Beauftragten Gottes an eine andere Person oder an andere Personen fühlte. Das stimmt damit überein, dass, wenn diese Wendung anderswo im Alten Testament vorkommt, es sich um eine Erzählung von einer Botensendung oder einem Auftraggeben handelt. Jemand schickt einen anderen hin, um einem dritten eine Botschaft zu übergeben. Der Auftrag wird sehr oft in dieser Weise gegeben: "Sprich: So spricht N. N." Jakob sendet Boten an seinen Bruder Esau mit diesen Worten: "Sprecht zu Esau, meinem Herrn: So spricht dein Sklave Jakob" (Gen. 32: 4 f.). Joseph zu seinen Brüdern: "Sprecht zu meinem Vater: So spricht dein Sohn Joseph" (45: 9). Der König von Israel gibt einen Auftrag den Propheten Micha betreffend: "Sprich: So spricht der König: Setzt diesen in den Kerker ein" (I Kön. 22: 27). Rabsake zu den Ausgesandten Hiskias: "Sprecht zu Hiskia: So spricht der grosse König" (II Kön. 18: 19).

Nicht selten, und zwar in naiven anthropomorphisierenden Erzählungen, wird Gott als der Auftraggebende dargestellt, und ein Mensch steht da als sein Bote, der mit einer Botschaft an einen dritten beauftragt wird. Jahve sprach zu Moses: "Sprich zu Pharao: So spricht Jahve: Mein erstgeborener Sohn ist Israel" u. s. w. (Ex. 9: 22; vgl. 7: 26, 8: 16, 9: 1, 13). Jahves Befehl erging an den Propheten Nathan: "Sprich zu meinem Knechte David: So spricht Jahve" (II Sam. 7: 5; vgl. v. 8). Elia wird zu Ahab gesandt mit diesen Worten: "Sprich zu ihm: So spricht Jahve: Hast du gemordet und auch die Erbschaft angetreten?" (I Kön. 21: 19). Siehe auch II Sam. 24: 12, I Kön. 12: 23 f., II Kön. 20: 5 u. s. w. Viele Stellen der Geschichtsbücher sind spät, so dass man mit einem Einfluss der prophetischen Literatur rechnen kann. Andere dagegen sind alt und legen vom uralten Botschaftsstil Zeugnis ab.

Der Ursprung der Hesekielischen Formel *sprich: so spricht Jahve* ist also der uralte Botschaftsstil. Als unmittelbare Vorstufe für den Sprachgebrauch Hesekiels haben wir jedoch wahrscheinlich einen anderen stilbildenden Faktor in Rücksicht zu ziehen, nämlich die formelhaften Anfänge der altorientalischen Briefe. Wir haben oben gesehen, wie die einfache Orakelformel *so spricht Jahve* sich nahe an den Briefstil anschloss. Unter den epistolären Stilformeln findet sich nun auch eben die von Hesekiel eingeführte prophetische Formel. Eine grosse Menge der bis auf unsere Zeiten aufbewahrten altorientalischen Briefe fangen nämlich in der Weise an: *sprich: so spricht N. N.*

Aus altorientalischer Zeit kennen wir eine Sammlung amtlicher Briefe vom König Hammurabi an den Statthalter der südbabylonischen Provinzen Sin-idinnam. Die Briefe beginnen alle in derselben Weise, und nach der jetzt ziemlich allgemein angenommenen Erklärung soll dieser Briefanfang so übersetzt werden: "Zu Sin-idinnam sprich: Also sagt Hammurabi."¹ Die Formel ist so zu erklären, dass es fingiert wird, "dass einem Boten der Auftrag erteilt wird, mündlich die Botschaft an den Adressaten Y als Worte des X auszurichten." Es handelt sich um die Versteinerung längst überholter Verkehrsformeln.²

Aus einer Sammlung Privatbriefe aus derselben Zeit zitieren wir folgende Briefeingänge³:

Zu meinem Vater sprich: Also sagt Elmešu.

Zu meinem Herrn sprich: Also sagt Belšunu dein Knecht.

¹ Diese Briefsammlung kenne ich aus dem vierten Band der Beiträge zur Assyriologie, in dem G. Nagel die Briefe behandelt in einer Abhandlung "Die Briefe Hammurabi's an Sin-idinnam" (mit Umschrift und Übersetzung). Für die oben angegebene Übersetzung der Einleitungsworte haben sich u. a. ausgesprochen King, Delitzsch (Beitr. Ass. IV S. 434 f., Fussnote), Mary Montgomery, Briefe aus der Zeit des babylonischen Königs Hammurabi, Diss. Berlin 1901, S. 12, E. Klauber, Keilschriftbriefe. Staat und Gesellschaft in der babylonisch-assyrischen Briefliteratur, Der alte Orient 12. Jahrg., Heft 2, A. Ungnad, Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie, Vorderasiatische Bibliothek 6 1914, O. Schroeder, Über Adresse und Grussformel in den altbabylonischen Briefen in: Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft Wolf Grafen von Baudissin 1917 überreicht (Beih. 33 zur ZATW) u. s. w.

² O. Schroeder a. a. O. S. 412.

³ Siehe die oben erwähnte Dissertation von M. Montgomery.

Zu Erib-Sin sprich: Also sagt Ibni-Nabû.

Zum Handelssekretär von Sippar, Iahruru, sprich: Also sagt Ammiditana.

Aus einer anderen Sammlung¹:

Zu dem Manne, den Marduk am Leben erhalten möge, sprich: Es spricht Šalluhu.

Zu meinem Geschäftsführer, den Marduk am Leben erhalten möge, sprich: Es spricht Gimil-Marduk.

Immer wieder wird diese Eingangsformel in hunderten von Briefen aus dieser alten Zeit wiederholt.

Einer etwas späteren Zeit entstammen die Briefe aus der Kassitenepoche, die E. Klauber in "Keilschriftbriefe" 1911 übersetzt.² Auch hier begegnet uns bisweilen dieselbe Formel:

Zu Inanni sprich: So spricht Inbi-Airi.

Die Anfänge der Briefe der Tell el-Amarna-Sammlung sind in vielfacher Weise stilisiert. Neben anderen Formeln kommt auch die altbabylonische häufig vor.

Zu Naphu'ria, dem König von Ägypten, meinem Bruder, sprich: Also sagt Burraburiaš, der König von Karaduniaš.

Zum König, meinem Herrn, der Sonne vom Himmel, sprich: Also sagt Zatatna, der Mann von Akka, dein Diener.

Zu Nimmuria, dem König von Ägypten, meinem Bruder, meinem Schwiegersohn, den ich liebe, und der mich liebt, sprich: Also sagt Dušratta, der König von Mitanni.³

Mit derselben Formel beginnen auch Keilschriftsbriefe aus Tell el-Hasi und Tell Ta'anek.⁴

In der neuassyrischen und neubabylonischen Briefliteratur

¹ P. S. Landersdorfer, *Altbabylonische Privatbriefe*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums II 2 1908. Siehe auch die grosse Sammlung von teils Königsbriefen, teils Privatbriefen, die A. Ungnad im sechsten Band der vorderasiatischen Bibliothek 1914 übersetzt und erklärt, und weiter von demselben Verfasser *Altbabylonische Briefe aus Dilbat*, Beiträge zur Assyriologie VI 5 1909.

² *Der alte Orient* 12. Jahrg., H. 2 S. 17.

³ Ich zitiere hier aus H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.* I S. 129 ff. Dort mehrere Beispiele. J. A. Knudtzon übersetzt in seiner Ausgabe der el-Amarna-Tafeln die Einleitungsformel in anderer Weise. Aber gegen seine Erklärung ist von manchen Seiten Widerspruch erhoben.

⁴ Siehe Gressmann a. a. O. S. 127 ff.

scheint die alte Anfangsformel stark zurückzutreten.¹ Aber mit der alten festen epistolären Stiltradition vor Augen können wir die Vermutung kaum vermeiden, dass die eigentümliche Diktatformel der prophetischen Orakel bei Hesekiel unter dem Einfluss des altorientalischen Briefstils entstanden ist.

¹ Siehe Fr. Delitzsch a. a. O.; E. Klauber, *Der alte Orient* Jahrg. 12, H. 2 S. 18 f.; S. A. Smith, *Assyrian Letters*, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, London, voll. IX, X.

Stellenregister.

Kap.	Seite	Kap.	Seite
Genesis.		18: 46	42
32: 4 f.	112	20: 3	106
45: 9	112	21: 19	2, 102, 112
Exodus.		22	47
4: 15 f.	41	22: 11	102
5: 1	107	22: 27	112
5: 10	106	II. Könige.	
7: 1	41	1: 6	102
7: 26	112	1: 11	106
8: 16	112	1: 16	102
9: 1	112	2: 21	102
9: 13	112	3: 16	102
9: 22	112	3: 17	102
10: 3	107	4: 43	102
11: 4	107	6: 24 ff.	47
Numeri.		7: 1	102
20: 14	106	9: 3	102
22: 15	106	9: 6	102
Josua.		9: 12	102
22: 16	106	18: 19	112
Richter.		18: 28	106
5: 3	82	19: 3	106
11: 14	106	20: 5	112
II. Samuel.		II. Chronik.	
7: 5	112	32: 10	106
7: 8	112	36: 23	104
24: 12	112	Esra.	
I. Könige.		1: 1 f.	104
2: 30	106	I. Esra LXX.	
12: 23 f.	112	2: 3	104
14: 11	47	Esther.	
17: 14	102	3: 13 LXX	106
18: 17 f.	47	Psalmen.	
		12	72
		19	72

Kap.	Seite	Kap.	Seite
29	72	40: 1 f.	49
49: 2	82	40: 3	49
119	72	40: 5	47
		40: 6	49
		41: 1	57
		55: 11	47
		58: 14	47
Jesaja.			
1: 1	38		
1: 20	47		
2: 1	38, 39, 68		
3: 16	40		
5: 9	40		
6	65		
7: 3	40		
7: 7 f.	99		
7: 10	46, 50		
8: 1	40, 58, 59		
8: 5	50		
8: 11	42, 99		
8: 16	58		
9: 7	48		
13: 1	38, 68		
15	45		
16: 13 f.	40		
17: 12 ff.	45		
18: 4	99		
20: 2	40		
20: 3	40		
21	45, 49		
21: 1	72		
21: 3 f.	43		
21: 6	49		
21: 10	40		
21: 16	40		
21: 17	47		
22: 14	40, 109		
22: 15	40, 99		
22: 25	47		
24: 3	47		
25: 8	47		
28: 16	99		
29: 13	40		
30: 8	58, 59		
30: 10	38, 68		
30: 12	99		
30: 15	99		
31: 4	40		
39: 6	109		
		Jeremia.	
		1	41, 50
		1: 9	40, 41
		1: 10	47
		1: 13	50
		1: 17	55
		2—6	5
		2: 1—19	5
		2: 2	5
		2: 4	5
		2: 5 ff.	6
		2: 10	6
		2: 12	6
		2: 13	6
		3: 6	40
		4	50
		4: 19 ff.	45
		5: 1	49
		5: 14	47
		5: 20	49
		6	110
		6: 15	110
		8	50, 110
		8: 4	111
		8: 12	110
		9	50
		10: 19 ff.	45
		11	50
		11: 3	111
		11: 6	40
		12	50
		13	51 f., 82
		13: 1	40
		13: 3	50, 52
		13: 6	52
		13: 9	101
		13: 12	111
		13: 13	111

Kap.	Seite	Kap.	Seite
14.....	50	28: 13	111
14: 10	40	28: 16	2
14: 11	40	28: 16 ff.	48
14: 15	108	29	3
15.....	50	29: 4	101
15: 2	111	29: 24 f.	111
15: 10	43	30.....	3, 101
15: 16	43	30: 2	58, 59, 101
15: 17 f.	43	30: 3	110
15: 19	40, 41	31	101
16: 5	40, 101	31: 26	43
16: 10	55	32.....	82
17.....	50	32: 3	101
17: 5.....	101	32: 14	3, 101
17: 5 ff.	3	32: 26 ff.	108
17: 21 ff.	3	33.....	101
18.....	50	33: 2	108
18: 11	111	33: 11	110
19.....	82	33: 13	110
19: 3	101	33: 25	108
19: 11	2, 111	34: 2	108, 111
19: 14 f.	56	35: 13	108
20.....	50	35: 18 f.	56
20: 7 ff.	43	36.....	58, 59, 67
21.....	54	36: 10	68
21: 8.....	111	36: 29	111
22.....	65	37.....	54
22: 1	40	37: 2	40
23.....	41	37: 17	41, 55
23: 9 ff.	45	38: 1 ff.	56
23: 16	41, 68	38: 14	55
23: 18	41	38: 17 f.	56
23: 28	41	38: 20	40
23: 29	47	38: 21	39, 68
23: 33 f.	40, 41	39: 16	111
24.....	82	42	42, 54
24: 5.....	101	42: 2 ff.	54
25.....	50	42: 4.....	40
25: 3	55	42: 6.....	40
25: 27	111	42: 21	40
25: 28	111	43: 1.....	40
25: 30 ff.	51, 72, 73	43: 10	111
26: 4.....	111	44: 16	40
26: 18	101	44: 20 ff.	56
27: 16 ff.	56	44: 26	110
28.....	101	45.....	56

Kap.	Seite	Kap.	Seite
45: 4	111	24: 3 ff.	2
49: 2	110	24: 6	101
49: 18	110	25	6
49: 20	41	25: 2	57
50: 1	40	25: 6	108
51: 60	58	26: 3	108
		27	3
Threni.		27: 3	101
1: 18	82	28	3
		28: 2	101
Hesekiel.		28: 12	101
1: 3 f.	42	28: 20	7
2: 4	3, 101	28: 21	57
3	41	28: 25	108
3: 1 f.	41	29: 2	7, 57
3: 3	43	29: 19	108
3: 10 f.	55	30: 22	108
3: 11	3, 101	32	3
3: 14	42, 43	32: 3	101
3: 15	43	33: 30 ff.	54
3: 22 f.	42, 43	35: 2	7, 57
3: 27	101	36	101
4: 7	57	36: 1	7
6	6	36: 13	108
6: 2 f.	57	37	82
6: 11	45, 108	37: 1 f.	42
7: 26	54	37: 9	3, 101
8	54	37: 19	101
8: 1 f.	42	38: 2	7, 57
9: 2 f.	49	38: 17	57, 108
11	101	40: 48	29, 45, 49
11: 5 f.	42	40: 1	45
11: 25	39, 55, 68	40: 1 f.	42
12: 22 f.	38	40: 4	55
12: 27	38, 68	43: 18	3, 45, 101, 107
13	6, 57	44: 6	45
13: 16	38, 68	45: 9	45
13: 17	57	45: 18	3, 101
14	54	46: 1	3, 101
17: 3	101	46: 16	3
17: 3 ff.	2		
20	54	Hosea.	
21: 1 ff.	57	4: 1—3	4
21: 2	7, 57	4: 4—6	4
21: 7	7, 57	4: 7—9	4
22: 28	3, 101	4: 12—14	4
24: 3	101		

Kap.	Seite	Kap.	Seite
4: 13	4	4: 11	67, 80, 81
4: 16	4	4: 12	81
6: 5	48	5: 1	79, 92
		5: 1 ff.	83
Joel.		5: 1—6	82 f.
4: 8	47	5: 2	82, 89
4: 16	72, 73	5: 3	98
		5: 4 ff.	89, 98
Amos.		5: 6	83
1—2	73 ff., 82, 89, 98	5: 7 ff.	86
1: 1	38, 39, 66 f., 80	5: 7—17	83 f.
1: 2	69 ff., 74	5: 13—15	83 f.
1: 5	109	5: 14—15	85
1: 8	109	5: 16	98
1: 9	98	5: 16 f.	94
1: 11	98	5: 17	109
1: 15	109	5: 18 ff.	83, 86
2: 3	109	5: 18—27	84
2: 4	98	5: 21 ff.	86
2: 6 ff.	98	5: 21—27	81
2: 8	86	5: 27	109
2: 9	81	6	84 ff.
2: 16	109	6: 1	87
3: 1	3, 92	6: 1 ff.	83
3: 1 ff.	83	6: 1—7	86 f.
3: 1—11	76 ff., 82	6: 2	87
3: 3—8	3, 89	6: 3—7	86
3: 7	41	6: 6	87, 88
3: 8	72	6: 8—14	88
3: 9	3, 49, 79, 94	6: 9	89
3: 11	3, 98	6: 9 f.	94
3: 12	79, 98	6: 11	88
3: 13	3, 94	6: 13	88
3: 13—15	79	6: 14	87 f.
3: 14	81	7	109
4	79 ff., 109	7: 1 f.	94
4: 1	92	7: 1—3	88 f.
4: 1 ff.	83	7: 2	89
4: 1—2	93	7: 3	109
4: 1—3	80	7: 4—6	88 f.
4: 4 f.	86	7: 6	109
4: 6	94	7: 7—9	88 f., 94
4: 6 ff.	67, 80	7: 10	47
4: 6—11	81, 89	7: 10—13	91
4: 7 f.	94	7: 10—17	65, 89 ff., 94
4: 9	94	7: 11	92
4: 10	94		

Kap.	Seite	Kap.	Seite
7: 14	98		
7: 16	92		
7: 16 f.	90		
7: 17	98		
8	109		
8: 1—3	92, 94		
8: 3	94		
8: 4—14	92 ff.		
8: 7	92, 93		
8: 8	93 f.		
8: 9	93		
8: 10	94		
9: 1	94		
9: 1—8	94 f.		
9: 5—6	95		
9: 7—8	94		
9: 7—10	77		
9: 8	95		
9: 8—15	91		
9: 15	109		
Obadja.			
1	99		
18	47		
Micha.			
1: 1	39		
2: 3	99		
3: 5	99		
4: 4	47		
Nahum.			
1: 1	39, 68		
1: 12	99		
Habakuk.			
1: 1	38, 68		
2: 1	42, 49		
2: 2	38, 58, 59, 68		
		Zephanja.	
		3: 20	110
		Haggai.	
		1: 1	40
		1: 3	40
		1: 13	56
		2: 1	40
		2: 10	40
		2: 12	108
		2: 14 ff.	56
		Sacharja.	
		1: 7 f.	39
		3: 6 f.	107
		5: 1 ff.	48
		7	54
		7: 7	40
		7: 12	40, 42
		9: 1 f.	48
		Maleachi.	
		1: 1	40
		1: 4	99
		Apostelgeschichte.	
		21: 11	100
		II. Korintherbrief.	
		12: 2 f.	22
		Apokalypse.	
		2: 1	106
		2: 8	106

UPPSALA UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT 1924

JURIDIK I.

DEN S. K. MELLERSTA LAGENS
BESTÄMMELSER OM ISTADARÄTT

EN STUDIE I ÄLDRE SVENSK ARVSRÄTT

AV

JAN ERIC ALMQUIST



UPPSALA 1924

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

I sitt inträdestal i Kongl. Vitterhets- Historie- och Antikvitetsakademien 1841 har C. J. SCHLYTER givit en förklaring till »den i några äldre handlingar förekommande benämningen 'medleste lagen'». Denna utredning, som sedermera kompletterats med en del uppgifter i företalen till samme författares under 1860-talet utgivna editioner av Magnus Erikssons och Kristoffers landslagar, ger vid handen, att den s. k. mellersta lagen är en variant av den äldre landslagen, som i olikhet mot den av SCHLYTER såsom huvudtext betecknade innehåller vissa stadganden rörande istadarättens utsträckning till femte led. SCHLYTER har också fäst uppmärksamheten på, att samma stadganden jämväl återfinnas i ett flertal såväl äldre som yngre handskrifter av Magnus Erikssons stadslag, vilket förhållande likväl är av mindre betydelse, eftersom stadslagens arvsrättsliga bestämmelser i gemen äro hämtade direkt ur landslagen.¹ Och vidare har samme författare påvisat, att stadgandena ifråga införts i åtskilliga yngre handskrifter av Kristoffers landslag, vilka dock samtliga förskriva sig först från senare delen av det 16:de århundradet.

Själva benämningen »mellersta lagen» har vållat vissa svårigheter att förklara, då densamma synes förutsätta tillvaron av en särskild lag, som tillkommit mellan tvenne andra lagar. Namnet möter första gången, såsom SCHLYTER redan omnämnt, i ett riksens råds dombrev, daterat Stockholm den 10 november 1507.² Enligt denna urkund intygade två vittnen, att några år förut på en herredag i Kalmar³ »den äldsta lagen, som somliga nu kalla Björkölagen» blivit förklarad vara »orätt», varemot »den mellersta lagen», som i Ärvdabalkens första och andra kapitel utsträckte istadarätten

¹ Se härom Å. HOLMBÄCK: Ätten och arvet (1919), s. 197.

² Tryckt bl. a. hos C. G. STYFFE: Bidrag till Skandinavians historia, D. 5, s. 227.

³ Huruvida namnet »mellersta lagen» användts redan på herredagen i Kalmar kan icke avgöras, emedan hithörande handlingar från detta möte med all sannolikhet gått förlorade.

till femte led, blivit stadfäst. I anledning härav dömde riksens råd i enlighet med mellersta lagens bestämmelser. SCHLYTERS hypotetiska antagande, att riksens råd med uttrycket den äldsta lagen eller Björkölagen åsyftat Magnus Erikssons landslag, förefaller troligt endast under förutsättning, att dessa känt till Kristoffers landslag och betecknat denna såsom den yngsta. Mellersta lagen skulle under sådana förhållanden ansetts vara en lagbok, som tillkommit i tiden mellan de nämnda landslagarne. Denna uppfattning kunde synas så mycket naturligare, som redan under midten av 1400-talet bestämmelserna om istadarättens utsträckning till femte led i vissa handskrifter försetts med en förklarande överskrift, innehållande att i var lagsaga skulle så dömas, som nedan stod skrivet, emedan konungen, lagmännen och rikets råd så stadgat, ehuru stadgandet icke fanns infört i alla avskrifter.¹

Frågan om riksens råd 1507 känt till Kristoffers landslag torde emellertid varken kunna besvaras jakande eller nekande. Redan vid ifrågavarande tid var det visserligen känt, att handskrifter av landslagen voro i bruk, som delvis sinsemellan icke voro överensstämmande till form och innehåll. Denna kunskap föranledde några avskrivare att redan under slutet av 1400-talet i lagböckerna tillfoga vissa »ätskillnader mellan den gamla och nya lagen».² Vad Ärvdabalken angår, heter det: »Nya lagen holler barnabarn arfva, den gamla intill femte man». Med »gamla lagen» menas här tydligen mellersta lagen, under det att den nya måste vara Kristoffers landslag. Att märka är emellertid, att namnet »Kristoffers landslag» aldrig användes vid denna tid, och ännu i slutet av 1500-talet omnämnes den nya lagen på ett sätt, som synes utvisa, att vederbörande icke uppfattat densamma som någon ny landslag, vilken man vore pliktig att följa, utan endast såsom en icke auktoriserad revision av den gamla.³ I ett utkast till dom 1587⁴ talas det sålunda om de »ny översedda lagböcker, som nu mest brukas», och av samma text framgår fullt tydligt, att man icke tänkt sig möjligheten av att sätta denna revision i samband med någon

¹ SCHLYTER i Vitt.- Hist.- och Ant.-akademiens handlingar, D. 18, s. 217. — Denna uppfattning synes hava uppkommit jämförelsevis tidigt att döma av en konungsdom, daterad Kårsta (Uppland) den 23 februari 1402, enligt vilken Birger Andersson tilldömdes lika arvsrätt som Johan Bondeson efter Knoppes hustru Ingrid, »efter thy riksens råd i Sverige hava stadgat i lagboken». (Sv. Dipl. 146.)

² Jfr H. HJÄRNE: Om förhållandet mellan landslagens båda redaktioner (1884), s. 10.

³ Jfr H. HJÄRNE, a. a., s. 9, och K. H. KARLSSON i Hist. tidskr. 1884, s. 277.

⁴ Tryckt av mig i Historiska handlingar, D. 26, No 4, s. 155.

lagstiftningsakt under konung Kristoffers regering, ehuru man visserligen hade en dunkel föreställning om, att en lagbok under denna tid, då »många utlänningar rådde här i riket och gjorde vad de ville, blev förändrad eller utspridd». Det kan således tagas för givet, att riksens råd 1507 haft kännedom om en i praktiken förekommande ny lagbok, ehuru de måhända ej haft fullt klart för sig dess rättsgrund och därför saknat anledning att taga hänsyn till dess bestämmelser. Därtill kom, att i detta fall ingen av parterna åberopat den nya lagen, vilket måhända ej var utan betydelse, då det under 1500-talet förekom, att parterna »gåvo sig» under en viss lagbok, d. v. s. inför domstolen förbundo sig att rätta sig efter en bestämd lagtext.¹ Under en tid, då strängt taget ingen auktoriserad lagtext i modern mening fanns att tillgå och lagböcker av olika innehåll användes och åberopades vid sidan av varandra, var det ofta icke lätt för domaren att avgöra, huruvida den ena eller andra lagtexten skulle tillmätas vitsord. Från denna synpunkt sett var det ej ovanligt, att en äldre handskrift förklarades äga tillförlitlighet framför en yngre, då man aldrig med säkerhet kunde veta, om ej skillnaden mellan lagböckerna berodde på en avskrivares tilltagsenhet. Då dessutom vid 1500-talets början handskrifterna, som innehöllo den gamla lagen, till antalet vida överstego de, som innehöllo den nya, var detta därför ytterligare ett skäl, som talade till den gamla lagens förmån. Som bekant var det först på sedvanerättslig väg, som Kristoffers landslag småningom vid 1500-talets midt lyckades bryta igenom.²

Om det alltså i någon mån är förklarligt, varför den nya lagen icke utan vidare tillämpades vid 1507 års riksrådsmöte, återstår frågan, varför man samtidigt laborerade med tre olika lagar och icke såsom »åtskillnadernas» författare nöjde sig med att räkna med den gamla och den nya. För att besvara detta spörsmål blir det nödvändigt att en smula närmare ingå på rättsfallet ifråga. I processen hade nämligen ena parten stödt sig på en lagbok, som utsträckt istadarätten till femte led, under det att den andra parten hade å sin sida åberopat sannolikt ännu äldre handskrifter, som haft en annan lydelse, och som begränsat samma rätt till barns resp. syskons barn. Men dessa senare lagböcker hade tydligen icke kunnat identifieras med den s. k. nya lagen, som därför i domen ej ens behövde bliva föremål för omnämnande. Av det ovan anförda drog man av allt att döma den slutsatsen, att de äldre

¹ Jfr t. ex. nedan, s. 26.

² K. G. WESTMAN: De svenska rättskällornas historia (1912), s. 43.

handskrifterna måste hava innehållit den äldsta lagen, »som somliga nu kalla Björkölagen», och då man samtidigt kände till, att i praxis förekommo vissa handskrifter, som gingo under namn av den nya lagen, återstod endast att beteckna den tredje, som innehöll stadgandet om den utsträckta istadarätten, med namnet mellersta lagen, såsom tillkommen i tiden mellan de båda övriga.

Ovanstående utredning har visat sig utgöra ett stöd för den av SCHLYTER omfattade hypotesen, att riksens råd 1507 trodde på befintligheten av en särskild lag, som de ansågo hava tillkommit under tiden mellan Magnus Erikssons och Kristoffers landslagar, och som de därför kallade mellersta lagen. Problemet är emellertid därmed ingalunda löst. Fortfarande är nämligen obekant, när den variant av Magnus Erikssons landslag, som på grund av missuppfattning fått namn av särskild lag, tillkommit och jämväl under vilka förutsättningar detta skett. Vidare känner man ej med säkerhet, i vilken utsträckning lagen tillämpats, och vid vilken tidpunkt de för den säregna bestämmelserna upphört att gälla. Ifrågavarande undersökning avser att i samband med ett belysande av mellersta lagens stadganden om istadarätt jämväl söka uppnå ett resultat beträffande de ovan uppkastade, ännu olösta spörsmålen.

Mellersta lagens hithörande stadganden innehålla bestämmelser om istadarättens utsträckning till femte led i tre olika hänseenden, nämligen dels i bröstarv, dels i första sidolinjen och dels i andra sidolinjen eller vad Kristoffers landslag kallar för bakarv. I en del handskrifter av mellersta lagen finnes dessutom en allmän regel av följande lydelse: »Ej må femte man arv taga». Även de sätt, på vilka de olika fallen förekomma i lagen, äro i viss mån av skiljaktig natur. Medan i bröstarv och första sidolinjen istadarätten utsträckts endast genom ett tillägg till den s. k. huvudtexten av orden »allt intill (innan) femte man», hade nämligen bestämmelserna om arv i andra sidolinjen riktats med ett helt nytt stadgande, som till formen varierade i olika handskrifter, men som till innebörden alltid var detsamma. Detta tillägg löd som följer: »Ehvar som faderbroder eller fadersyster, moderbroder eller modersyster dess döda kunna komma till arf efter sitt broderbarn eller systerbarn, då skola ee (alltid) de sitt broderbarn och systerbarn arf med sig gifva, den broders lott af brodrenom komma och den systers lott af systrerne komma, allt innan femte man».¹ Detta förhållandevis vidlyftiga tillägg betingades synbarligen därav, att

¹ Jfr Bilaga II, nedan s. 43.

»huvudtexten» saknade alla bestämmelser om istadarätt i andra sidolinjen.

Vid en undersökning av mellersta lagens stadganden om istadarätt bör uppmärksamheten till en början fästas på den i lagen förekommande allmänna regeln: »Ej må femte man arv taga». Det förefaller nämligen, som om vi här hade förklaringen till att istadarätten ansetts böra begränsas vid femte led. Spörsmålet blir då, varifrån denna regel om arvsrättens begränsning blivit hämtad. Den närmaste förebilden är otvivelaktigt att finna i Upplandslagen, som ordagrant innehåller samma stadgande. Det är emellertid synbarligen här icke fråga om någon gammal bestämmelse i den svenska rätten, ty i övriga landskapslagarne har den icke någon tidigare motsvarighet. Stadgandets genesis torde därför vara att finna inom något utländskt rättssystem.

De äldsta germanska lagarne saknade enhetliga arvsregler. Från början hade väl arvsrätten av allt att döma varit begränsad till de närmaste släktingarne, den numera s. k. ursprungliga arvskretsen, som i vissa lagar ännu är skönjbar, men småningom gick utvecklingen därhän, att allt flera personer kallades till arvet. Detta sammanhänge givetvis med ett utvidgande av begreppet skyldeman. Regeln var nämligen, att endast de, som kunde ärva, räknades såsom släktingar. Utsträckandet av arvsrätten utöver den ursprungliga arvskretsen försiggick under ett förhållandevis tidigt skede, men utvecklade sig efter skilda principer inom de olika germanska stammarne. Sydgermanerna använde därvid den mänskliga kroppen såsom åskådningsmaterial vid skyldskapsberäkningen. Släktskapen räknades från huvudet, där arvlåtaren tänktes befinna sig och därefter en generation för varje led å hals, skuldror och armar ända till handens naglar, där all släktskap upphörde. På detta vis utsträcktes arvsrätten till sjunde led. Detta beräkningssätt återfinnes exempelvis i *Lex wisigothorum*, *Lex langobardorum* och *Lex bajuvariorum* och övergick sedermera från dessa lagar till *Sachsenspiegel*.¹ Ett annat germanskt beräkningssätt var att hopsummera antalet generationer (män), som ledde fram till den gemensamma stammen. Voro sidorna därvid olika långa, nämndes ursprungligen bägge.² I annat fall betecknades

¹ G. SEELIG: Die Erbfolgeordnung des Schwabenspiegels (Kiel 1890), s. 40; E. LOENING: Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Bd 2 (Strassburg 1878), s. 556; J. B. SÄGMÜLLER: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (Freiburg 1909), s. 618.

² H. ROSIN: Beiträge zur Lehre von der Parentelordnung und Verwandtschaftsberechnung nach deutschem und österreichischem, jüdischem und cano-

släktskapen med uttrycken tvåmänning, tremänning o. s. v. De stammar, som räknade släktskap på detta sätt, eller efter den s. k. germanska komputationen, hava i allmänhet begränsat arvsrätten redan vid femte led. Sådana bestämmelser förekommo bland de ripuariska frankerna, bland befolkningen i Mähren och Böhmen samt hos vissa frisiska och schweiziska stammar.¹

Den germanska släktskapsberäkningen kom emellertid redan tidigt att bliva föremål för den katolska kyrkans speciella intresse, närmast med hänsyn till den kanoniska rättens stadganden om skyldskap såsom hinder för äktenskap. Vid utformandet av dessa bestämmelser var det givetvis av vikt att hava en enhetlig släktskapsberäkning. På flera ställen i de romerska rättsböckerna, vilka som bekant ofta fått utgöra förebild för den kyrkliga lagstiftningen, var sjunde graden utmärkt såsom släktskapsgräns.² I olikhet mot germanerna föreställde sig romarne släktskapen såsom en stega (scala), å vilken varje steg (gradus) betecknade en generation; senare även i form av ett träd, från vars stam släktskapsgrenarne utgingo.³ I senare fallet räknade dock romarne släktskapen icke såsom germanerna endast till den gemensamma stammen, utan hopsommerade istället samtliga generationer med undantag av den första, eller samma beräkningssätt som numera går under namn av civil komputation. Bland de germanska langobarderna, med vilka påven efter stammens kristnande träd i nära beröring, gällde, som ovan nämnts, liknande regler. Påverkad av dessa omständigheter fastställde påven Gregorius III (731—41) sjunde led såsom gräns för äktenskapshinder och därmed även för släktskap.⁴ Personer, befryndade inom sjunde led,ingo m. a. o. icke ingå äktenskap med varandra. Detta förbud upprepades av senare påvar, men vann endast föga gehör bland germanerna, som med förkärlek brukade gifta sig inom släkten. För de stammar, som använde germansk komputation, saknade det dessutom så godt som all betydelse, då de å sidolinjen fördubblade antalet förbjudna led till följd av sitt speciella beräkningssätt. För att bringa reda i förhållandena beslöt småningom påvarne att själva tillämpa det germanska arvsystemet, som därefter fick namn av kanonisk komnischem Rechte [in Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart, Bd 28, Wien 1901], s. 387.

¹ LOENING, a. a., s. 556; O. STOBBE: Handbuch des deutschen Privatrechts, Bd 5 (Berlin 1885), s. 78.

² LOENING, a. a., s. 558.

³ J. FREISEN: Geschichte des canonischen Eherechts (Paderborn 1893), s. 406.

⁴ LOENING, a. a., s. 557.

putation. Äktenskapshindren inskränktes samtidigt till de fyra första leden. Detta bekräftades definitivt av Innocentius III på Lateransynoden 1215.¹

Det är mot denna bakgrund, som Upplandslagens regel om arvsrättens begränsning vid femte led bör betraktas för att bli fullt förståelig. Även i de uppländska folklanden hade säkerligen från början funnits en ursprunglig arvskrets, bestående endast av närmare släktingar. Sedermera kom emellertid arvet även att omfatta fjärrare skyldemän,² under det att begränsningen vid femte led av allt att döma först genomfördes i sammanhang med Upplandslagens utarbetande 1296. Vi hava tydligen här att räkna med ett kyrkligt inflytande, vars närmaste intresse varit att bringa skyldskapsberäkningen i överensstämmelse med de inom kanoniska rätten gällande reglerna för äktenskapshinder. Från den norska rättshistorien³ är bekant, huru samma stadgande infördes i vårt västra grannland redan vid 1100-talets början genom en förordning av Magnus Barfots söner, alltså genom en direkt påverkan från konungamaktens sida. Även de själländska lagarne från 1200-talets förra hälft begränsade arvsrätten till femte led, troligen under inflytande av kyrklig rätt. Det är ej heller ägnat att förvåna, att ett kyrkligt inflytande gjort sig gällande vid Upplandslagens avfattande, då det är känt, att den i kanonisk rätt väl förfarne magister Andreas And varit medlem i den nämnd, som av förmyndarregeringen fått i uppdrag att utarbeta lagen. Genom sin stora lärdom och icke minst på grund av sina släktskapsförbindelser — han var bl. a. kusin till Tiundalagmannen Birger Persson — måste denne klerk hava spelat en framträdande roll under lagarbetet till icke ringa båtnad för det kyrkliga intresset.⁴ Av det ovan anförda

¹ SÄGMÜLLER, a. a., s. 619; FREISEN, a. a., s. 405.

² Huru långt släktskapen inom en ätt ansetts sträcka sig i de uppländska folklanden låter sig numera icke avgöras. Såsom en jämförelse må i detta sammanhang nämnas, att ättböterna enl. VgL I skulle erläggas av dråparens släktingar intill sjätte man, enl. ÖgL till och med sjunde led och enl. HL intill fjärde led. Jfr C. G. BJÖRLING: Om bötesstraffet (Lund 1893), s. 137 ff., och P. J. JØRGENSEN: Manddrabsforbrydelsen i den skaanske ret fra Valdemarstiden (Kbhvn 1922), s. 112. Att märka är även, att giftomannen, som i äldre rätt skulle vara kvinnas arvinge, uttryckligen enl. VgL II, Add. 8, måste vara henne skyld inom femte led. Jfr C. G. BJÖRLING: Vår äldsta lagkommentar (Lund 1896), s. IX.

³ Jfr A. TARANGER: Udsigt over den norske Rets Historie, D. 4 (Kristiania 1907), s. 357.

⁴ Ang. Andreas And, se Svenskt biografiskt lexikon, utg. genom B. BOËTHIUS (Stockholm 1918).

von "Dichtungen". Schon in seinem Jeremiakommentar (1901) wird immer wieder von den "prophetischen Gedichten" Jeremias gesprochen. Freilich war auch bei Jeremia wie bei den älteren Propheten die mündliche Wirksamkeit noch die Hauptsache — Duhm scheint zu meinen, dass Jeremia seine Dichtungen öffentlich vorgetragen hat; er hat aber auch selbst dafür Sorge getragen, dass sie nachher niedergeschrieben wurden. Bei Jesaja spricht er in seinem Jesajakommentar sowohl von Reden als von Gedichten. Jedenfalls sind die "Reden" (die übrigens zugleich auch dichterische Form haben) von Jesaja öffentlich bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten worden. Das Hauptverdienst Duhms bei der literarischen Erforschung des Prophetismus ist einerseits, die prophetischen Verkündigungen in weitem Masse als Dichtungen gewürdigt zu haben, anderseits — von seinen Voraussetzungen aus meisterhaft — eine scharfsinnige Zerlegung der literarischen Kompositionen in kleinere literarische Einheiten gegeben zu haben. In seinem Buch "Israels Propheten" (2. verbesserte Auflage 1922) hören wir Duhm sehr oft von den Gedichten der Propheten reden. Das Buch des Amos besteht, abgesehen von dem Bericht 7: 10 ff., aus lauter Gedichten.¹ Jesaja ist ein Dichter, ebenso Jeremia. Wie Jeremia seine Dichtungen in die Öffentlichkeit brachte, wissen wir nicht, sagt Duhm hier. Vielleicht hat er sie manchmal am Tempel vorgelesen.² Er war nur ein Dichter, er war der echte naive Lyriker, der nur denkt und ausspricht, was er unmittelbar erlebt.³ Auch hier betont Duhm energisch, dass die Propheten keine Schriftsteller waren. Ihre Dichtungen konnten jedoch aus verschiedenen Anlässen aufgezeichnet und als "Flugschriften" im Land verbreitet werden.⁴

Die analytische Methode Duhms ist von H. Gressmann aufgenommen und weiter geführt worden. Gressmann spricht jedoch

¹ Israels Propheten² S. 95.

² A. a. O. S. 265.

³ A. a. O. S. 283.

⁴ Ich zitiere: "Wenn in der alten Zeit Jahwe seine Schlachten schlug, waren ihnen flammende Prophetenrufe vorausgegangen und folgten ihnen die Siegeslieder der Weiber, die Jahwes 'gerechte Taten' und das Heldentum seiner menschlichen Mitkämpfer verherrlichten, folgte weiter die unermüdlich wiederholende Sage. Jetzt fliegen die *Flugschriften der Propheten* durch das Land und blitzen die aufregende Botschaft von Jahwes neuem Rat ins Volk, die Propheten selber vertretend, die der Zorn der Grossen verjagt" (Israels Propheten S. 90).

nicht so sehr von einzelnen Gedichten wie von einzelnen „*Sprüche*“. Bei Amos zählt er etwa 30 echte Sprüche, bei Hosea 47. „Die literarischen Einheiten sind in der Regel so kurz, dass man sie nicht als ‚Reden‘, geschweige denn ‚Predigten‘, sondern nur als ‚Sprüche‘ bezeichnen kann.“ Diese Sprüche wurden vom Propheten ursprünglich mündlich vorgetragen. Sie sind später aufgezeichnet worden, entweder von jemandem, der sie gut im Gedächtnis bewahrt hatte, oder vom Propheten selbst.¹

Wenn man die Studie über den Propheten Jeremia und sein Buch durchliest, mit der Paul Volz seinen Jeremiakommentar in Sellins Kommentarwerk einleitet, bekommt man den Eindruck, dass Volz die Früchte der vorhergehenden Diskussion sorgsam gesammelt hat und gewissermassen zu einer Art Synthese vorgedrungen ist. Er wendet sich gegen die nach seiner Meinung zu weit getriebene Zerteilung (Duhm). Schon Amos hat den Schritt vom Einzelspruch zur Rede gemacht, noch mehr gilt das für Jesaja und Jeremia. Volz findet unter den Verkündigungen Jeremias sowohl Reden wie Gedichte und Sprüche. Der Prophet hat sie öffentlich vorgetragen, aber hat sie teilweise auch für sich selbst allein verfasst. Die für die Öffentlichkeit bestimmten Stücke wurden entweder ursprünglich mündlich vorgetragen und später aufgezeichnet oder nach der Konzeption unmittelbar niedergeschrieben, um als Flugschriften unter dem Volke verbreitet zu werden. Der Prophet ist somit nicht nur als Redner, sondern auch als Schriftsteller tätig gewesen. Die alten Propheten waren jedoch vor allem öffentliche Redner. Wir kennen die Ansichten Volz' über die Propheten überhaupt nicht im Zusammenhang, aber aus seiner Studie über Jeremia bekommt man den Eindruck, dass die relative Einheitlichkeit des

¹ So in den Einleitungen zu Amos und Hosea in Abt. II, Bd. 1 der Schriften des Alten Testaments in Auswahl, bes. S. 325. Von Gressmann beeinflusst scheint L. Köhler zu sein, wenn er in seinem Büchlein Amos, Zürich 1917 (auch in der Schweizerischen theologischen Zeitschrift 1917), als Zweck seiner Analyse des Buches Amos angibt, das Buch in seine kleinsten literarischen Bestandteile zu zerlegen. Sein Bestreben ist, „möglichst kleine Stücke abzugrenzen“ S. 1 f. Köhler will von „Worten“ statt „Reden“ sprechen, aber er denkt sich diese „Worte“ als vor einem wirklichen Publikum ausgesprochen. Klug genug fügt er gleich hinzu: „Wir wissen über den Hergang solcher Prophetenäußerungen leider so gut wie nichts“ S. 9. Köhler unterscheidet im Buche Amos 56 solcher Worte oder Stücke. Von ihnen sind 45 echt, 11 unecht oder zweifelhaft S. 34.

sig från de övriga genom att endast gifta sig inbördes, vilket hade till följd, att de flesta stormännen stodo i mer eller mindre utvecklade släktskapsförbindelser till varandra. Deras anseende berodde utom den egna förmögeuheten väsentligen på de »arvsutsikter till de stora familjegodsen», som börden medförde för den enskilde. Det låter under sådana omständigheter väl säga sig, att stormännen i gemen måste hava varit intresserade av en utvecklad istadarätt, om också initiativet härtill torde hava kommit från de rättslärda klerkerna.

Däremot är det mindre sannolikt, att samma princip även varit ett uttryck för böndernas önskemål. Deras hemman voro i allmänhet av mindre omfattning, och istadarätten var därför alltför mycket ägnad att för allmogen medföra en ökad fattigdom, då de förhållandevis små arvslotterna på längden icke kunde föda den enskilde jordbrukaren. Det egendomliga förhållandet, att Västmannalagen och Hälsingelagen, vilka likväl båda i sin numera tillgängliga form varit utsatta för ett starkt inflytande från Uppland, icke medgåvo istadarätten samma utsträckning som Upplandslagen, visar måhända hän på ett motstånd från allmogens sida, ett motstånd, som icke förmått göra sig tillräckligt gällande i den mera aristokratiskt och kyrkligt färgade Upplandsbygden. Västmannalagen införde visserligen efter 1296 en istadarätt jämväl i första sidolinjen, men begränsade densamma till att omfatta blott syskons barn, under det att Hälsingelagen medgav samma rätt endast i bröstarv intill femte led.¹

Mellersta lagens förutsättningar äro härmed till större delen givna. Ännu återstår emellertid att förklara, huru istadarätten på legal väg kommit att bliva gällande även i andra sidolinjen, ett förhållande, vilket är desto egendomligare, som någon förebild härtill ej lär kunna anträffas i något samtida europeiskt rättsystem. Detta spörsmål kan tydligen endast besvaras i samband med en undersökning av frågan, när och hur mellersta lagen ursprungligen tillkommit.

Då de olika landskapslagarne vid midten av 1300-talet skulle sammanarbetas till en gemensam landslag, visade det sig, att de uppländska reglerna om istadarätten voro alltför radikala för att kunna godtagas av samtliga landskap. Tyvärr veta vi för litet om förhållandena vid landslagens tillkomst för att med säkerhet kunna uttala oss om de olika intressen, som med nödvändighet

¹ HOLMBÄCK, a. a., s. 135 och 157.

måst spela in under lagarbetets fortgång. Om det vore riktigt, att endast lagmännen i Tiohärad, Västergötland och Värmland deltagit i själva utarbetandet, vilket antagande stödes av den bekanta urkunden från Örebro, daterad den 8 mars 1347, kunde däri ligga en naturlig förklaring till den kompromiss, som kom att känneteckna den s. k. huvudtexten av Magnus Erikssons landslag, för såvidt densamma rörde bestämmelserna om istadarätt.¹ Sannolikheten talar dock för, att även sådana landskap som Uppland och Östergötland på ett eller annat sätt hava varit representerade, ehuru deras lagmän vid ovannämnda tillfälle ej blivit nämnda.² Det är vidare möjligt, att Västmannalagen i detta hänseende fått tjäna lagnämnden till förebild, men då å andra sidan götallagarne hittills saknat berörda institut, förefaller det lika troligt, att man gått till de romerska rättsböckerna för att där finna en motvikt till de uppsvenska lagmännens krav på en mera vidsträckt istadarätt. Den s. k. huvudtexten kom likväl ej att fullt överensstämma med de romerskt-rättsliga stadgandena i ämnet. Istadarätten i bröstarv medgavs nämligen — i olikhet mot romersk rätt — blott åt barnbarn, men det betydelsefulla momentet låg dock snarare däri, att istadarätten i första sidolinjen inskränktes till att omfatta endast syskons barn. I varje fall var den s. k. huvudtextens regler om istadarätten otvivelaktigt ett uttryck för götallagmännens ståndpunkt till frågan. Detta framgår bl. a. därav, att det var denna text, som 1352 antogs av landstinget i Östergötland. Samma textart har också bevisligen begagnats i norra Småland samt i Västergötland, där landslagen antogs först under drottning Margaretas regering.³

Huruvida östgötatexten antagits eller användts även i övriga landskap, är ett spörmål, som icke låter sig utan vidare besvaras. Därtill erfordras en ingående utredning av frågan, om de numera tillgängliga handskrifterna av landslagen låta sig lokaliseras inom något avgränsat geografiskt område. En dylik språkhistorisk utredning har för några år sedan företagits av professor N. BECKMAN.⁴ Av denna utredning framgår, att i landskapen Söderman-

¹ Jfr HOLMBÄCK, a. a., s. 177.

² Jfr H. HJÄRNE, a. a., s. 6.

³ N. BECKMAN: Ett bidrag till den svenska rikslagstiftningens historia (Hist. tidskr. 1917), s. 296; H. HJÄRNE, a. a., s. 8.

⁴ Studier i outgivna handskrifter (i Sv. Fornskriftssällskapets samlingar, h. 151, Sthlm 1917). Samme förf. försök (i Hist. tidskr. 1917) att draga »den rätts-historiska konsekvensen» av denna sin språkhistoriska utredning är däremot — åtminstone ur rätthistorisk synpunkt — föga givande.

land, Uppland och Västmanland samt i Finland, där som bekant Hälsingelagen tidigare gällt, östgötatexten icke ens från början torde varit använd, utan istället den texttyp, som ovan betecknats med namnet mellersta lagen. En av BECKMAN företagen undersökning av de handskrifter, som innehålla Magnus Erikssons stads- lag, har dessutom givit en viss sannolikhet för att städerna i respektive landskap i stort sett följt samma fördelning. I Götaland förekommer sålunda fortfarande östgötatexten, under det att i Svealand och Finland mellersta lagen varit begagnad. Den sistnämnda undersökningen synes därför också innebära ett stöd för att fördelningen i dess helhet är riktig. .

Den slutsats, som med ledning av det uppnådda resultatet kan dragas, synes då vara, att »huvudtexten» och »mellersta lagen» ursprungligen varit parallelltexter, vilka betingats av den motsättning, som i rättsligt avseende förefunnits mellan Östergötland och Uppland. Landslagen är som bekant huvudsakligen en kompilation av östgötsk och uppländsk rätt, vilket i sin mån förklarar den lätthet, varmed landslagen — tidigare än i någon annan landsända — antogs på dessa landskaps ting.¹ Vad reglerna om istadarätten beträffar, har däremot tydligen någon enhet icke kunnat uppstå, och följden har då blivit, att såväl östgötarne som upplänningarne var för sig antagit den text, som representerade deras ståndpunkt till ämnet.² Att upplandslagmannen varit den förnämste förespråkaren för mellersta lagens bestämmelser om istadarätten framgår för övrigt därav, att samma regler till stor del redan influerat i landskapets lag. Visserligen återfinnas därstädes icke bestämmelserna om istadarätten i andra sidoparentelen, men av allt att döma hava dessa endast utgjort en naturlig utbyggnad på den istadarätt, som tidigare reglerats genom Upplandslagen. Med all sannolikhet har denna utbyggnad hunnit utvecklas i praxis inom Uppland under tidsperioden 1296—1350. Då i sinom tid frågan blev aktuell för de övriga landskapen, låg det så godt som i sakens natur, att götalandskapen skulle ansluta sig till Östergötland och svealandskapen till Uppland. Särskilt svealandskapen hade ju sedan gammalt varit vana att i Uppland se föregångslandet i rättsligt avseende.

De bevis, som ovan anförts såsom stöd för denna nu utveck-

¹ K. G. WESTMAN: De svenska rättskällornas historia (1912), s. 39.

² Huruvida rikssens råd medverkat vid tillkomsten av upplandstexten — i enlighet med uppfattningen under 1400-talet (se ovan, s. 4) — har icke kunnat utrönas. Sannolikheten talar dock för att uppgiften ej saknat all grund.

lade hypotes, hava, såsom vi sett, uteslutande varit grundade på rent språkvetenskapliga iakttagelser. Uppenbarligen skulle dessa bevis väsentligt vinna i styrka, om rättsfall kunde framskaffas, som utvisade, dels att östgötatexten och icke upplandstexten tillämpats i Götaland, dels ock att det motsatta förhållandet varit rådande i Svealand. Tyvärr äro de från medeltiden bevarade rättsfallen, som innehålla arvstvister, till antalet försvinnande få, och att bland dessa finna några, som direkt belysa konfliktsfallen mellan östgötatexten och upplandstexten, måste därför höra till sällsyntheterna. Ett rättsfall från Småland 1475 är emellertid i viss mån upplysande i frågan, då detsamma visar, att man i detta landskap med all sannolikhet använt en lagbok, som saknat bestämmelser om istadarättens utsträckande till femte man i andra sidoparentelen. Lagmannen i Tiohärad, Erik Eriksson [Gyllenstierna] avkunnade nämligen den 10 februari samma år en dom rörande arvet efter herr Magnus [Birgersson] Drake från Kalvsnäs.¹ Rättsfrågan gällde, huruvida arvlåtarens kusin,² herr Magnus [Andersson] Drake i Ugglebo skulle, såsom det heter, »giva sin broderbarnom och systerbarnom» arv med sig. Men då denne befanns vara närmaste arvinge till den döde, tilldömde lagmannen honom hela arvet. Ehuru det icke är särskilt omnämnt, framgår det dock av formuleringen, att den tappande parten stödt sitt yrkande på mellersta lagens bestämmelser, vilkas giltighet i Småland genom domen av lagmannen underkändes.

Annorlunda gestaltade sig emellertid rättsordningen i Uppland. Av bevarade rättsfall att döma synes här icke mött den minsta tvekan att medgiva istadarätt i motsvarande fall. I en dom av år 1492³ dömde sålunda lagmannen i Uppland Gregers Matsson [Lillie] om ett arv efter en hustru Valborg. Hennes kusiner Anders och Karin befunnos därvid samarva. Han, såsom varande släkt på fädernet, erhöll $\frac{2}{3}$ av arvet och hon, såsom befryndad på mödernesidan, $\frac{1}{3}$ av samma arv. Men dessutom, heter det i domen, skulle hustru Karin giva $\frac{2}{3}$ av sin andel till sin avlidna broders son Magens Jonsson. Den uppländske lagmannen avkunnade alltså i detta fall en dom, som stod i direkt strid med den, som sjutton år tidigare fällt av lagmannen i Småland. Av

¹ Dombrevet är tryckt av mig i Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 160.

² Kusinskapet, som på teoretiska grunder betvivlats av RÅLAMB, a. a., s. 284, framgår med önskvärd tydlighet av J. O. ÅKERSTEINS genealogiska tabeller (RA), fol. 39—40.

³ Upplands lagmansdombok 1490—1494, utg. 1907 av K. H. KARLSSON, s. 48—49.

innehållet synes uppenbarligen, att lagmannen i Uppland grundat sin dom på mellersta lagen.¹

Ett rättsfall från Västergötland av år 1506² lämnar slutligen ett kompletterande bevis. Tvistefrågan gällde här, om en brorsdotters dotter borde dela arv med en systerson, eller m. a. o. om istadarätten skulle gälla i första sidoparentelen intill femte led. Processen synes ursprungligen hava börjat i Skara, där lagmannen i Västergötland Ture Jönsson [Tre rosor] i närvaro av en del ridhare och väpnare från landskapet hade att avdöma målet. Riksrådet Peder Bengtsson gjorde därvid i egenskap av systerson anspråk på hela arvet efter Anders Knutssons till Sjögerås dotter Bengta, medan motparten, riksrådet Lindorm Brunsson, å sin hustrus vägnar fordrade andel i samma arv. Parterna åberopade olika lagböcker, av vilka somliga innehöllo stadgandet om istadarätt till femte led, under det att andra sakade denna bestämmelse. Lagmannen och med honom »flere gode män» ville helst underkänna mellersta lagens stadgande, att »fjärde man skall gå i arv med syskon», men enades slutligen i att underställa målet riksrådets prövning. I ett brev, daterat Vadstena den 13 juli 1506, överlämnade lagmannen ärendet till honom och tillfogade därvid, att enligt hans mening månet arv skulle komma att »gå tillbaka i Sverige», såvida fjärde man i detta fall tillerkändes arvsrätt. Ensamt av detta uttalande torde kunna slutas, att mellersta lagen dessförinnan icke varit gällande i Västergötland. Till yttermera visso ingav Peder Bengtsson, sedan målet kommit under riksrådet, tvenne dombrev, som tidigare utfärdats av lagmannen i Västergötland, och vilka till innehållet överensstämde med den uppfattning, som Ture Jönsson under rättegången velat göra gällande. — I det stora hela kan alltså sägas, att de tillgängliga rättsfallen varit ägnade att bestyrka riktigheten av den hypotes, jag ovan uppställt på grundval av de olika laghandskrifternas lokala struktur.

Enskilda parters försök att tillämpa mellersta lagens bestämmelser i Götaland, hade, som vi sett, icke krönts med någon framgång. Vid slutet av 1400-talet inträdde dock härvidlag en förändring, som småningom skulle medföra mellersta lagens fullständiga seger. Den egentliga orsaken härtill var riksrådets hållning till

¹ Under sådana omständigheter är det ingalunda förvånansvärt, att den bekante ärkedjåknen i Uppsala RAGVALD INGEMUNDSSON 1481 lagt upplandstexten till grund för sin latinska översättning av landslagen. Jfr SCHLYTER i Vitt.-Hist. och Ant.-akademiens handl., D. 18, s. 202.

² C. G. STYFFE, a. a., D. 5, s. 101 och 187.

saken. Under Sten Stures tid hade nämligen riksrådets betydelse som dömande myndighet väsentligt tilltagit. Särskilt de viktigare målen, d. v. s. sådana som angingo stormännen själva, ansågos utan vidare förbehållna de allmänna rådsmötena enligt principen, att en frälseman endast finge dömas av sina likar. Rådsmötena höllos på riksföreståndarens kallelse företrädesvis i Stockholm eller i något av biskopssätena vid Mälaren. Även då de stora unionsmötena höllos i Kalmar, brukade det svenska riksrådet före eller efter underhandlingarne sysselsätta sig med rättegångsärenden. Antalet av de närvarande rådsherrarne, biskoparne inberäknade, steg stundom ända till 30, men någon domstolsnämnd från den ort, målet gällde, omtalas icke, ehuru detsamma icke behandlats vid lägre domstol. Förfarandet led i viss mån därav, att en stor del av rättens medlemmar voro mindre hemmastadda i lagen och ofta nära besläktade med parterna, varför enighet ej alltid kunde uppnås.¹

Ett dylikt riksrådsmöte, som i november 1483 sammanträdde i Stockholm, hade bl. a. fått till uppgift att avgöra en tvist mellan riksrådet Karl Bengtsson [av Vinstorpaätten] och riksrådet Gustaf Olsson [Stenbock] å sin hustrus, Ingrid Bengtsdotters, vägnar å ena sidan, kärande, samt riksrådet och lagmannen i Västmanland Gregers Matsson [Lillie] å andra sidan, svarande, angående arvet efter riksrådet Staffan Ulfsson [Ulf]. Kärandena, som voro kusiner till arvlåtaren, gjorde gällande, att svaranden icke hade någon rätt till ifrågavarande arv. Denne bestred käromålet och framlade inför rätten fullständiga bevis för, att han var Staffan Ulfsson skyld »till tredje led av syskon», d. v. s. i detta fall arvlåtarens kusinbarn.² Rättsfrågan innebar alltså m. a. o., huruvida kusiner voro lagligen skyldiga att dela ett dem tillkommande arv med sina avlidna kusiners avkomlingar. Domhavandena förklarade sig icke kunna annat märka, än att svaranden var rätt arvinge, och voro därför alla ense om, att han borde tilldömas del av arvet. Kärandena lyckades emellertid slutligen förmå domhavandena att uppskjuta målets avgörande till det möte, som var utsatt att hållas i Kalmar den 15 augusti nästföljande år, då kärandena hade att inkomma med ytterligare skäl och bevis. Huru rättegången sedermera avslöts, är icke med visshet känt, då de hithörande handlingarne från detta möte icke kunnat återfinnas. Omöjligt är dock icke, att det är nyssberörda Kalmarmöte, som åsyftas i det förut (ovan, s. 3) om-

¹ C. G. STYFFE, a. a., D. 4 (1875), s. CVIII.

² Se Bilaga I, nedan s. 41, jämte däri förekommande släkttavla.

talade dombrevet av år 1507. Enligt detta intygade nämligen tvenne vittnen, riksråden Knut Eskilsson [Banér] och Johan Jönsson [till Gladö], att på en herredag i Kalmar några år förut hade de »vördige fäder, ärlige gode herrar, besynnerligen alla lagmän» över hela riket stadfast »den mellersta lagen» i en viss arvstvist, var emot den »äldsta lagen», som saknade bestämmelser om istadarättens utsträckning intill femte led, blivit förkastad. Det är visserligen icke bekant, huruvida de båda vittnena varit närvarande vid 1484 års Kalmarmöte, men att åtminstone den ene, Knut Eskilsson, icke saknat kännedom om den arvstvist, som av allt att döma där avgjorts, framgår därav, att han tillhört de riksråd, som tidigare i Stockholm tagit befattning med samma ärende. Även en annan omständighet pekar i samma riktning. Det hette nämligen i vittnesmålet, att »besynnerligen alla lagmän» över hela riket varit närvarande vid den åsyftade herredagen. Nu faller det sig så, att just å 1484 års Kalmarmöte ett ovanligt stort antal lagmän infunnit sig. Ej mindre än sex lagmän voro nämligen bevisligen tillstädes och ännu en sjunde, lagmannen i Tiohärad Arvid Knutsson, hade åtminstone erhållit riksrådets kallelse att inställa sig vid mötet.¹

Det utslag, som av allt att döma givits å 1484 års Kalmar-möte, fick ökad betydelse därigenom, att det bekräftades på riksrådssammankomsten i Stockholm 1507. Först genom 1507 års dom kan sägas, att mellersta lagen fullständigt brutit igenom. Domens karaktär av verkligt prejudikat kom till synes genom det uttryckliga åläggandet för domare att även framdeles döma på samma sätt i liknande fall. Detta åläggande hade till följd, att dombrevet kom att avskrivas i åtskilliga exemplar. Det återfinnes bl. a. i en mängd olika handskriftsamlingar från 1500-talet, och säkerligen har det ofta under samma århundrade tjänat till ledning, då det gällde att avgöra invecklade arvstviser.²

Genom 1507 års dom hade emellertid enligt lydelsen endast fastslagits, att istadarätten fick tillämpas i första sidolinjen till och med fjärde led med stöd av mellersta lagens bestämmelser. Där emot är icke med visshet bekant, huruvida riksråden jämväl avsett att utsträcka istadarätten till andra sidolinjen. Detta fall var nämligen icke aktuellt under rättegången, men reglerades å andra sidan i den av riksråden bekräftade lagen. En närmare granskning av dessa regler är därför här på sin plats.

¹ Se O. S. RYDBERG: Sveriges traktater, D. 3 (1895), s. 391 och 395.

² Jfr t. ex. nedan, s. 25.

Att döma endast av ordalagen i upplandstexten vill det synas, som om lagstiftaren icke avsett, att istadarätten obehindrat skulle gälla i hela andra sidoparentelen. Det var sålunda endast, då den dödes föräldrars syskon ärvde, som mellersta lagen uttryckligen föreskrev, att dessa skulle dela arvet med sina avlidna syskons descendenter intill femte led. För att fullt förstås, får detta stadgande dock icke betraktas isolerat, utan måste insättas i sitt naturliga sammanhang. Försättningen å samma stadgande, som f. ö. återfinnes såväl i upplandstexten som i östgötatexten, lyder nämligen som följer: »Äro ej de till (= föräldrars syskon), då ärva bryllingar och sysslingar (= kusiner å fäderne och möderne); tage bryllingar tveluti och syssling tridiung. Nu i vad stad som deles veder å fäderne och å möderne, evad det är man eller kvinna, och äro de jämskylda den döde, då tage ee (alltid) å fäderne tveluti och å möderne tridiung. Är annat närmare, tage alltsammans och give intet utav i andra släkten.»¹ Lagstiftaren har på detta ställe icke uttryckt sig fullt klart. Det kan därför ej utan vidare avgöras, om istadarätten skulle gälla jämväl för kusiners avkomlingar, under förutsättning att kusiner voro närmaste arvtagare, eller om gradualprincipen i detta fall skulle tillämpas.

Innan vi närmare ingå på detta spörsmål, torde det vara lämpligt att undersöka, vilken tolkning samtiden ansett såsom den rätta. Ett rättsfall från år 1490 synes lämna stoff till frågans lösning.² En fru Birgitta hade såsom närmaste arvingar efterlämnat en kusin, Offe Nilsson, och en annan avliden kusins, Erland Pederssons [Båt], barn, alla å mödernet. Tvisten rörde sig bl. a. om, huruvida Offe Nilsson behövde dela med sig av arvet till sina kusinbarn. Enligt domen, som avkunnades den 6 augusti nämnda år i Jungfruhamn (Uppland) av det samlade riksrådet under ordförandeskap av riksföreståndaren Sten Sture, blev detta fallet, tydligen med stöd av mellersta lagens bestämmelser. Till samma resultat hade riksrådet i ett analogt fall även kommit enligt 1483 års ovan anförda dom-brev, ehuru det definitiva avgörandet vid detta tillfälle blivit uppskjutet. Att kusiner enligt mellersta lagen jämväl ansetts böra dela arvet med avlidna syskons barn faller under sådana omständigheter av sig självt och kan f. ö. direkt utläsas ur det ovan (s. 15) refererade rättsfallet av år 1492.

Funnos däremot arvingar å såväl fäderne som möderne, tillämpades andra principer. Såsom exempel kan omnämnas en

¹ Jfr Bilaga II, nedan s. 42—43.

² Dombrevet är tryckt av mig i Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 157.

konungsdom från Västmanland, som avkunnades den 15 augusti 1459.¹ Enligt detta dombrev hade fru Birgitta i Fållnäs avlidit utan att efterlämna några avkomlingar. Anspråk på arvet efter henne gjorde å ena sidan hennes kusinbarn på modernet Kristina Knutsdotter, gift med Birger Trolle, och Fader Ulfsons hustru Elin, å andra sidan arvlåtarens sysslingars barn å fädernet Gustaf Olsson [Stenbock] och Anders Nilssons hustru Margareta. De senare begärde hälften av arvet såsom varande av fäderne, men då det visade sig, att de voro av fjärmare släkt än Birger Trolle och Fader Ulfssons hustru, tilldömdes de sistnämnda »enligt Sveriges lag» hela arvet. — Även ett annat rättsfall² må i detta sammanhang återgivas. Då riksens råd den 18 juni 1511 var församlat i Stockholm »för märklige riksens ärende skull», inställde sig Peder [Larsson] Lax och Peder Erlandsson [Båt] och kände till Jon Bengtsson om ett arv, som var fallet efter Karl Bengtssons dotter, jungfru Birgitta. Under rättegången framgick det, att kändena voro arvlåtarens morbröder, under det att Jon Bengtssons hustru Kerstin var kusin å fädernet till samma jungfru Birgitta. Riksråden motiverade sin ståndpunkt med Sveriges lag, som i detta fall stadgade, »att deles veder fädernes och modernes fränder, båda jämskylda den döda, tage fädernes fränder tveluti och modernes fränder tridingen; är någondera närmare, tage alltsammans». Och »efter det Peder Lax och Peder Erlandsson och deras medarvingar äro en led närmare att ärva deras systerdotter än förberörda hustru Kerstin», heter det vidare i dombrevet, »därför dömde vi förberörde Peder Lax, Peder Erlandsson och deras medarvingar till allt det arv, både i löst och fast, njuta, bruka och behålla till evärdlig ägo».

Av de anförda rättsfallen framgår med önskvärd tydlighet, att mellersta lagen i praxis tolkats så, att istadarätten skulle obehindrat gälla i hela andra sidoparentelen intill femte led, för såvidt alla arvingarne befunno sig å endera fädernesidan eller modernesidan. I motsatt fall tillämpades däremot gradualprincipen, enligt vilken de, som voro närmare i led, uteslöto alla fjärmare arvingar. Detta resultat uppnåddes på det sätt, att man hänförde uttrycket »är annat närmare» till »fäderne och moderne» och lät huvudregeln om istadarättens utsträckning analogivis gälla för »bryllingar och sysslingar». Det egendomliga är emellertid, att man icke nöjde

¹ Dombrevet är tryckt hos SCHLEGEL och KLINGSPOR: Engsö, s. XXXXI. Jfr Personhistorisk tidskrift 1909, s. 87.

² Hithörande dombrev är tryckt av mig i Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 109.

sig med att låta dessa kategorier dela arvet med sina avlidna syskons avkomlingar, utan i detta fall t. o. m. utsträckte istadarätten till att omfatta jämväl avlidna kusiners descendenter.

Det kan med fog påstås, att mellersta lagens bestämmelser om istadarätten under större delen av 1500-talet i praxis varit så godt som allenahärskande. Detta framgår bl. a. därav, att doktrinen under denna tid uteslutande begagnat desamma, även om de stundom av naturliga skäl hämtats från stadslagen eller Kristoffers landslag. Den förste, som inom den svenska litteraturen sökt att belysa arvsreglerna, är sannolikt OLAUS PETRI, vilken uppgives som författare till vår äldsta kommentar över stadslagen.¹ Ett allmänt drag hos författaren är, att han gör propaganda för romerskrättsliga regler, tydligen i avsikt att i viss mån bilda en motvikt mot det före reformationen inom vissa balkar dominerande kanoniska inflytandet. Ehuru stadslagen i motsats till landslagen uttryckligen stadgade, att släktskap vid arv skulle beräknas efter »kyrkione rätt», utgår kommentarförfattaren utan vidare ifrån, att den civila komputationen borde begagnas i dylika fall.² Enligt ett vittnesbörd från 1608³ hade också magister Olaus Petri år 1535, »medan han var stadsskrivare uti Stockholm», låtit måla en arvs-tavla, som med siffror utvisade, hur släktskapen skulle beräknas efter den civila komputationen, och därpå låtit upphänga densamma på Stockholms rådhus. Sedermera vann exemplet efterföljd, och under 1600-talet omtalas, att liknande arvstavlur funnits uppsatta på alla rådstugor i hela riket.⁴ I det följande skola vi se, huru denna Olaus Petri' insats skulle komma att få en viss betydelse även för istadarättens vidkommande. Vad stadgandet »Ej må femte man arv taga» beträffar, ansåg kommentarförfattaren egendomligt nog, att detta icke hade något att göra med själva arvsrättens begränsning, utan detsamma var insatt i lagen endast och allenast med hänsyn till istadarätten, »ty hvi skulle icke 5:te man eller fierre arf taga, där det icke blefve honom ifrå taget af de närmare?» Denna överraskande tolkning får emellertid betraktas såsom en naturlig konsekvens av författarens felaktiga ståndpunkt, att lagen byggde sin släktskapsberäkning vid arv på den civila komputationen.

¹ Denna lagkommentar är i hithörande delar tryckt bl. a. av C. G. BjÖRLING under titeln: Vår äldsta lagkommentar (Lund 1896).

² C. G. BjÖRLING, nyss anf. a., s. 25. Observera uttrycket: »Bryllinger, som är i 4 gradu».

³ Se härom Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 167.

⁴ Se härom B 136 (UB). Jfr Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 107.

Han har m. a. o. tydligen insett det oegentliga i att begränsa arvsrätten redan vid femte led, då denna arvskategori enligt hans åsikt borde inträffa redan vid kusiners barn.¹ Tydligen är det samma tankegång, som ligger till grund för de uttalanden, som i samband med stadgandet om arvsrättens begränsning till femte led förekomma i en del laghandskrifter från senare hälften av 1500-talet. I anslutning till den vid denna tid gängse uppfattningen, att ifrågavarande stadgande införts av konung Erik av Pommern, heter det sålunda: »Med detta stycket blevo många skilda vider arvet; konungen kändes därvid och gav vem honom det syntes det han icke själv ville behålla».² Och i en annan handskrift har meningen omskrivits på följande sätt: »Ej må femte man arv taga; främmande herrskap haver oss svenskom denna lagen givit om arvsrätten och givit deras tjänare jordagodsén, såsom med gamla historier bevisas kan».³

Den kanoniska komputationen har däremot sannolikt legat till grund för de arvsregler, som finnas intagna i borgmästaren PEDER ANDERSSONS »Extract af lagen i arffall».⁴ Åtminstone utsträcker denne författare arvsrätten till och med kusiners barnbarn, vilket torde innebära, att han ansåg dem besläktade med arvlåtaren i fjärde led.⁵ Extraktet, som bär årtalet 1557, anges vara »grov-ligen utdraget av den gamla lagen till förständige mäns förbättring». Med »den gamla lagen» menas sannolikt mellersta lagen,⁶ ehuru man med hänsyn till författarens verksamhet som borgmästare snarare skulle hava väntat en kommentar över stadslagens bestämmelser. Extraktet, som i det stora hela endast innehåller en kortfattad omskrivning av lagens arvsregler, synes att döma av de ännu bevarade avskrifternas antal hava rönt en förhållandevis stor spridning.

Mera givande är en uppsats i ämnet, vilken troligen år 1578 författats av rikskansleren ERIK SPARRE under titeln: »En enfaldig slät och rätt undervisning om arftäkt, korteligen utdragen och efter

¹ Jfr BJÖRLING: Vår äldsta lagkommentar, s. X, som anser, att Erik Sparre varit den förste, som uttalat grundsatsen, att släktingar i femte led äro arvsberättigade.

² BJÖRLING, nyss anf. a., s. X.

³ BECKMAN: Ett bidrag till den svenska rikslagstiftningens historia, Hist. tidskr. 1917, s. 297.

⁴ Finnes bl. a. i avskrift i Nils Hansson Brasks kopiebook (B 113, UB).

⁵ Jfr BJÖRLING: Vår äldsta lagkommentar, s. X.

⁶ Jfr ovan, s. 4.

Sveriges lags rätta innehåll och mening författad».¹ Till grund för sin ståndpunkt har SPARRE lagt den »nya lagen», d. v. s. den texttyp av landslagen, som innehållit Kristoffers landslag. Författaren har dock ingalunda haft den uppfattningen, att den nya lagen efterträtt den gamla på grund av någon lagstiftningsakt under konung Kristoffers regering och därför borde gälla, utan användandet har synbarligen endast betingats av den tillfälligheten, att han i sin ägo innehaft ett exemplar av den nya lagen, ett förhållande, som var desto mindre underligt, som »de ny översedda lagböckerna» allt mer i praktiken börjat undantränga den gamla lagen. Ovan har omtalats, att mellersta lagens bestämmelser om istadarätten under senare hälften av 1500-talet begynt överföras till de handskrifter, som innehöllo Kristoffers landslag, ehuru bestämmelserna saknades i den ursprungliga redaktionen, som i detta fall överensstämde med östgötatexten av Magnus Erikssons landslag. Detta överförande synes dock delvis haft en tämligen planlös karaktär. En grupp bevarade handskrifter av Kristoffers landslag hava sålunda endast i bröstark utsträckt istadarätten till femte led, en annan har givit istadarätten enahanda utsträckning endast i andra sidolinjen, och en tredje grupp åter upptager mellersta lagens bestämmelser i bröstark och första sidolinjen, men låter däremot gradualprincipen helt gälla i andra sidoparentelen.² Den av SPARRE begagnade laghandskriften synes hava tillhört denna sistnämnda grupp. Han utgår nämligen ifrån, att i »Sveriges beskrivna lag» finnas tre olika slags arvfall, nämligen bröstark, sidoark och bakark. Med sidoark menade han detsamma som första sidoparentelen och med bakark »till rygga i släkten och å sidone», allt i överensstämmelse med arvsreglerna i Kristoffers landslag.³ I bröstark och sidoark medgav SPARRE en istadarätt »innan femte man», men denna rätt beräknade han samtidigt efter civil komputation,⁴ varigenom istadarätten i sidoark avsevärt begränsades. Han hade därför intet att invända mot 1507 års ovan omförmälda prejudikat, som han tvärtom fann vara i full överensstämmelse med lagens

¹ Tryckt av mig i Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 95.

² Detta framgår av de uppgifter, som SCHLYTER lämnat i sin edition av Kristoffers landslag.

³ Syskon ansågos vid denna tid ärva direkt, varför arvet i detta fall icke behövde räknas »till rygga i släkten». Detta föreställningssätt botnade sannolikt i gamla rättsförhållanden, enligt vilka syskon stundom ärvde före föräldrar. Se t. ex. Dalalagen, GB 11 och Västmannalagen, AEB 11.

⁴ Detta beräkningssätt har SPARRE sannolikt hämtat från OLAUS PETRI, se ovan, s. 21.

stadganden.¹ I bakarv åter borde de, som voro närmare i led, utesluta alla fjärmare släktingar. Detta betingades först och främst därav, att lagen enligt SPARRE icke omtalade någon istadarätt i bakarv. Dessutom fanns det uttryckligen stadgat, att om föräldrars syskon icke levde, skulle »bryllingar och sysslingar» taga arv. Det har emellertid icke undgått SPARRE, att det fanns en lagbok, som kallades mellersta lagen, och som stadgade istadarätt jämväl i bakarv. Men då övriga av honom kända såväl »gamla» som »nya» laghandskrifter på alla andra punkter — enkannerligen i bröst- och sidoarv — överensstämde med samma mellersta lag, slöt han härav, att stadgandet om istadarätt i bakarv ursprungligen blivit tillagt av en skrivare, »som icke rätt haver förstått lagens grund». I varje händelse stred detta stadgande enligt SPARRES mening »emot naturlig skäl» och lagens rätta anda. Detta framgick bl. a. av Mose lag, från vilken »lagen om arvfall utan tvivel sitt rätta fundament och ursprung haver bekommit».² Men även om mellersta lagen »emot all skäl och andra lagböcker» skulle hava vitsord, ville SPARRE icke medgiva, att kusiner skulle dela arv med fjärmare släktingar, ty även i denna lag saknades härom uttryckliga bestämmelser, om man bortsåg från det fall, att fäderne stod mot moderne, då f. ö. istadarätt ej gällde.

ERIK SPARRES sysslande med hithörande spörsmål var ingen tillfällighet, utan hade sin grund i det förhållandet, att han blivit utsedd att representera sin mormor, fru Magdalena Eriksdotter [Gyllenstierna], i den tvist, som anhängiggjorts mellan henne och en mängd andra släktingar rörande arvet efter fru Görvel Abrahamsdotter [Gyllenstierna]. Ovan omförmälda Undervisning om arvtäkt är därför snarare att betrakta såsom ett försök av SPARRE att påverka den allmänna opinionen till sin huvudmans förmån än som en strängt vetenskaplig behandling av arvsreglerna. Därmed är emellertid ingalunda sagt, att Undervisningen icke skulle hava stått i överensstämmelse med SPARRES privata åsikter i ämnet. De rättegångsinlagor, som SPARRE sedermera utarbetade,³ utgjorde visserligen endast en närmare utveckling av de synpunkter, som tidigare framkommit i Undervisningen, men då arvstvisten i dess helhet är av särskild vikt för ifrågavarande ämne, blir det nödvändigt att närmare ingå på denna rättegång, som med skäl

¹ Den civila och kanoniska komputationen sammanföll nämligen i det uti 1507 års dom återopade släktskapsförhållandet mellan arvlätaren och parterna.

² Jfr Andra Mose bok, kap. 27, v. 11.

³ Tryckta av mig i Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 105 ff.

blivit ansedd för en av »de mest ryktbara i den svenska rätts-historien».¹

Rättsfrågan gällde, huruvida arvlåtarens kusin å fädernet, fru Magdalena, såsom närmast efterlevande släkting skulle tilldömas hela arvet, eller om hon måste dela med sig åt sina avlidna kusiners avkomlingar i första och andra led. Sedermera inställde sig också arvlåtarens kusinbarn å mödernet, men blevo snart avvisade, enär Sveriges lag i detta hänseende tydligt uttryckte, att släktingar, som voro närmare i led, uteslöto de fjärmare. I detta sammanhang kunna vi alltså helt bortse från denna del av arvstvisten. De fjärmare släktingarne å fädernet, vilka i rättegången representerades av riksrådet Hogenskild Bielke, stödde däremot sina anspråk på mellersta lagens bestämmelser om istadarätten i andra sidolinjen. Rättegången började med att båda parterna — efter ett misslyckat förlikningsförsök — av konungen inständes inför en kommissorialrätt, som bestod av 22 personer till större delen riksråd och frälsemän under ordförandeskap av riksdrotsen Per Brahe, och som i januari 1579 sammanträdde i Stockholm.² Hogenskild Bielke gjorde till en början gällande, att mellersta lagen i alla tider varit tillämpad i dylika fall, men till stöd härför kunde han tills vidare endast åberopa 1507 års riksrådsdom, som emellertid förmälde, att samma lag efter den dagen alltid skulle tillämpas. Sparre invände genast, att denna dom så mycket mindre kunde anses utslagsgivande för ifrågavarande fall, som riksrådet 1507 endast fastslagit, att mellersta lagen skulle gälla i första sidolinjen, vilket han för sin del ej ville bestrida. Ej ens i mellersta lagen fanns f. ö. någon bestämmelse om istadarätt för kusiners avkomlingar, men däremot föreskrev lagen uttryckligen, att om någon å fädernet eller mödernet var närmare arvinge, skulle han taga alltsammans och icke dela med sig åt andra släkten, vilken regel Sparre ville hava tillämpad även i förevarande fall, »givandes före», såsom det heter i dombrevet, »att blodslinjen på fäderne och moderne skall lika mycket gälla, och därför var ingen åtskillnad, vad heller båda parterna äro av en släkt eller av tvenne». Att en helt annan regel måste tillämpas för kusiner än för föräldrars syskon, föreföll Sparre så mycket naturligare, som kusiners barn enligt arvstavlan på Stockholms rådhus voro släkt med arvlåtaren i femte led, vilken kategori enligt mellersta lagen icke

¹ HOLMBÄCK, a. a., s. 207.

² Jfr min Inledning till Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 12—13.

ägde att taga arv.¹ Hogenskild Bielke åter fann detta vara en »vrång uttydning» av lagen och vände sig särskilt emot, att den civila och icke den kanoniska komputationen skulle tillämpas vid arvtäkt. »Ty all skyldskap», framhöll han, »bör ju räknas efter kyrkans lag och rätt och icke efter kejsarlagen, som allenast tillåter, att den, som näst är skyld, bör arv taga, vilken lag och rätt haver aldrig varit brukad i detta lovliga gamla konungarike, och dess inbyggare icke heller äro pliktiga till att vara deras främmande rätt undergivna, utan blive vid vår beskrivna lag och våra föräldrars goda gamla sed och bruk.» Av olika omständigheter framgår, att den lag, som Bielke åberopade, varit ett exemplar av Kristoffers landslag, vilket innehållit mellersta lagens samtliga bestämmelser om istadarrätt.²

Kommissorialrätten upptog och avgjorde de olika spörsmålen vart för sig i ett dombrev av den 28 januari 1579.³ Först och främst förklarades mellersta lagen hava vitsord i förevarande mål, dels emedan även Sparre »i första begynnelsen» samtyckt till »att bliva vid» denna lag, och dels för att riksens råd år 1507 stadfäst densamma att gälla i arvstviser. Men den släktskapsberäkning, som Sparre åberopade efter den arvstavla, som fanns uppsatt på Stockholms rådhus, och som »av kejsarlagen tagen är», befanns enligt kommissorialrätten icke stå i överensstämmelse med mellersta lagens stadganden. Ty då lagen föreskrev, att den dödes farbroder skulle dela arvet med sin avlidne broders avkomlingar intill femte led, kunde man ingalunda, som Sparre påyrkat, begynna räkningen från arvlåtaren. Men om man istället räknade från farbrodern, vilket lagstiftaren tydligen avsett, var det intet som hindrade, att farbroderns barnbarn och barnbarnsbarn togo arv. Dessa kategorier åter voro från arvlåtaren räknat dennes kusinbarn och kusiners barnbarn, vilka således tvärtemot Sparres påstående enligt lagen hade att taga arv. Och fördenskull ansåg kommissorialrätten, som tydligen räknade släktskap vid arv enligt kanonisk komputation, att »fru Görvels arvingar såväl i tredje och fjärde led såsom i den andra samma arv bekomma och njuta efter Sveriges lags rätta mening och såsom härtill av ovälda domare

¹ Vid ett senare tillfälle modifierade SPARRE dock detta påstående, i det han sökte bevisa, att släktingar i femte led från den döde enligt lagen kunde ärva, såvida det icke fanns någon närmare arvinge. Regeln »Ej må femte man arv taga» skulle m. a. o. blott åsyfta istadarätten, ej själva arvsrätten i gemen. Att SPARRE i detta hänseende rönt inflytande från OLAUS PETRI, förefaller sannolikt.

² Se härom Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 106 och 128.

³ Tryckt av mig i Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 126.

uti lika fall såväl av riksens råd såsom av lagmän och härads-hövdingar både nu och i förtiden haver varit dömt». Något verkligt utslag blev dock aldrig avkunnat, utan på Sparres begäran sköts målet i sin helhet under konungens dom.

Det dröjde emellertid länge, innan Johan III kunde besluta sig för att träffa ett avgörande mellan parterna. Fru Magdalena Gyllenstierna hade under tiden hunnit avlida, och i hennes ställe hade inträdt hennes arvingar, däribland Erik Sparre, såsom hennes successorer i rättegången. Först i mars 1587 avgingo kungliga brev till Sparre och hans vederparter, av vilka de senare ålades att inom åtta veckor inkomma till konungen med ytterligare bevis för sina påståenden vid äventyr, att eljest »allt fru Görvels gods och egendom» skulle övergå på fru Magdalena Gyllenstiernas arvingar »till evärdlig ägo».

Konung Johans avsikt att i målet avkunna slutlig dom blev dock aldrig förverkligad. Orsaken härtill kan hava varit flerfaldig. Då Hogenskild Bielke och hans medparter icke ställde sig till efterrättelse konungens uppmaning att förebringa ytterligare bevisning, var målet, sedan den förelagda fristen gått till ända, faktiskt, om också icke formellt, avgjort till Erik Sparres och hans medarvingars förmån. Å andra sidan lämnades en möjlighet öppen åt motparten att allt fortfarande i rättegångsväg göra sina anspråk gällande. Detta tillvägagångssätt ansågs tydligen — måhända ej utan orätt — såsom en svaghet hos den dömande myndigheten och ledde vid upprepade tillfällen därtill, att olika personer sökte med våld tillägna sig delar av de gods, som tillförsäkrats fru Magdalenas arvingar genom 1587 års villkorliga avgörande. Dessa klagade häröver 1594 först hos konung Sigismund och sedermera hos hertig Carl, och i bägge fallen erhöilo våldsverkarne förståndiganden att icke befatta sig med denna egendom, som »ännu står i träta släkten emellan», men å vilken innehavarne erhållit konung Johans öppna brev att behålla, »in till dess en fullkomlig dom därom kunde avsaid bli». ¹

Då en stor del av högadeln genom sina vidsträckta släktskapsförbindelser var inblandad i denna arvstvist, förefaller det icke otroligt, att de olika rättsprinciper, som förfäktats under rättegången, skulle lämna några spår efter sig i det vid 1600-talets början påbegynta lagstiftningsarbetet. Då arvstvisten de jure ännu icke var avgjord, var det ej omöjligt — särskilt vid denna tid —

¹ De citerade breven äro tryckta av mig i Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 148—71.

att en lagstiftningsakt i viss riktning kunde tänkas bli gynnsam för Erik Sparres motståndare och i varje fall skänka dem en utgångspunkt för ett förnyat upptagande av rättegången. En granskning av det Rosengrenska lagförslaget ger också vid handen, att dess bestämmelser i tredje kapitlet Ärvdabalken stå i full överensstämmelse med de yrkanden, som i arvstvisten framställts av Hogenskild Bielke. Förslaget utgick nämligen från mellersta lagens bestämmelser om arv i andra sidolinjen och stadgade istadarätt för arvlåtarens föräldrars syskons avkomlingar intill femte led under förutsättning, att föräldrarnes syskon voro närmaste arvtagare. Voro dessa emellertid icke i livet, skulle arvlåtarens kusiner å fäderne och moderne gå till arvet. Men därefter innehöll förslaget ett förtydligande tillägg, som stod i direkt opposition mot de av Erik Sparre under rättegången framförda åsikterna. Det hette nämligen, att jämväl kusiner skulle »sinom broderbarnom och systerbarnom giva arv med sig» intill fjärde led »ifrå sig till räknandes». Sedan följde ånyo ett stycke av lagen: »Evar som vederdeles å fäderne eller moderne och äro jämskylda den döde, vad det är man eller kvinna, tage ju å fäderne två lotter och å moderne tridung. Är annandera närmare, tage alltsammans arvet och give intet ut i andra släkten.» Detta stadgande ansågs emellertid i förslaget ytterligare böra utläggas på följande sätt: »Det är så förståendes, att är någon närmare i fädernes släkt dess dödes än moderns släkt, då gånge arvet till fädernes släkt och ej till moderne. Där emot är ock någon närmare i moderns släkt än i fädernes, vare lag samma. Och vilkendera som till arvet går å fäderne eller moderne, de skola ock sina medarvingar arv med sig giva, som lag utvisar.»

Lagnämndens medlemmar hava dock tydligen icke varit fullt ense om denna del av det Rosengrenska förslaget. Detta framgår nämligen av den omständigheten, att det här föreligger en parallelltext, som delvis intager en motsatt ståndpunkt. För att skilja de båda texterna åt kallas i det följande den förra för A-texten och den senare för B-texten.¹

Vad B-texten angår, utgick även denna från mellersta lagens bestämmelser om arvsrätten i andra sidolinjen, men istället för att

¹ Jfr Lagförslag i Carl den niondes tid (Stockholm 1864), s. 322—23. Utgivaren har dock icke observerat den olika ståndpunkt, som ifrågavarande texter principiellt intaga i förhållande till varandra, utan finner B-texten blott innehålla »för det mesta ett upprepande av det föregående (= A-texten), ehuru delvis med andra ord».

räkna femte led från den dödes föräldrars syskon, föreskrev förslaget, att räkningen skulle begynna med arvlåtaren, »och då bliver bryllings (=kusins å fädernet) barn femte knä ifrån den döde». Om däremot föräldrarnes syskon icke funnos i livet, skulle »bryllingar och sysslingar» ensamma ärva utan att dela arvet med någon annan, som befann sig i fjärmare led från arvlåtaren. Stadgandet »Är annatdera närmare, tage allt arvet och give intet ut i andra släkten» skulle enligt B-texten så förstås, »att är någon närmare i fädernesläkten dess dödas än på mödernesläkten, då går arvet till fädernesläkten och ej till moderne; uti lika måtto, är ock någon närmare i mödernes släkten än i fädernes, vare lag samma.» Vidare heter det i samma text: »Vilkendera som till arvet går antingen på fädernes eller mödernes sidan, de skola ock sina medarvingar arv med sig giva, som med dem i lika linea vara kunne, som förr är sagt. Här falla nu några på den mening, att de skola giva sina medarvingar arv med sig, menandes, att där arvet faller på fädernesidan, då skola de giva dem alla arv, som på fädernesidan kunna räkna sig skylda vara; sammaledes ock på mödernesidan, oavsett antingen de äro lika när eller fjärmare skylda vid den, som lagen tilldömer. Och var så skulle tillgå, då bliver den regula förgäves i lagen, som så lyder: *Quod proximior in gradu remotiorem excludit*. Ty där den klausul uti lagen står, att ej må femte man arv taga, det bör så förstås, att om någon närmare är i livet, då kan ej den femte man komma därtill, som längre är ifrån, ty hvi skulle icke den femte man eller ock den, (som) längre i släkten skyld vore, komma till arvet, var det icke bleve honom förtaget av dem, som närmare äro? Och därför är detta sagt därtill, att de skola giva dem arv med sig, som med dem i lika linea vara kunna, och skjuta de fjärmare bort.» B-texten medgav sålunda istadarätt i andra sidolinjen endast för kusiner, som enligt civil komputation beräknades vara i fjärde led från arvlåtaren, och företrädde f. ö. samma ståndpunkt, som Erik Sparre förfäktat i den meromnämnda arvstvisten.

Av de åtta personer, som äro kända såsom författare till det Rosengrenska lagförslaget, hade Ture Jakobsson till Grensholmen och Mauritz Göransson till Vi eller Djulö varit ledamöter i den kommissorialrätt, som den 28 januari, 1579 haft att avdöma tvisten om arvet efter fru Görvel Abrahamsdotter Gyllenstierna. Det kan därför med ganska stor sannolikhet antagas, att åtminstone dessa uppträdte såsom förespråkare för A-textens innehåll. Svårare är det givetvis att inom lagnämnden finna en person, som skulle

kunna tänkas representera den motsatta åsikten. Bland de övriga medlemmarne tilldrager sig emellertid Michel Olofsson i detta sammanhang ett visst intresse. CLAS RÅLAMB har nämligen i sina *Observationes juris practicæ* (1674, andra uppl. 1679) utpekade denne såsom författare till en »Discurs om arfftäckt», vilket arbete dock icke kunnat återfinnas. En undersökning av det kortfattade utdrag, som RÅLAMB säger sig hava hämtat från denna Discurs, gör det emellertid högst sannolikt, att en förväxling ägt rum. Utdraget finnes i varje fall att läsa i ERIK SPARRES ovan nämnda Undervisning om arvtäkt, med vilken Michel Olofssons arbete av allt döma torde kunna identifieras.¹ Förväxlingen kunde så mycket lättare ske, som någon författare till SPARRES Undervisning oftast icke fanns angiven i avskrifterna. Emellertid måste det hava funnits något rimligt skäl, varför RÅLAMB tillskrivit just Michel Olofsson författarskapet till detta arbete. Anledningen kan hava varit den, att Michel Olofsson i lagnämnden framburit de Sparreska synpunkterna och därvid ingivit bl. a. Undervisningen, förmodligen i förkortad form² och under rubriken »Discurs om arfftäckt». Härigenom förklaras i varje fall RÅLAMBS misstag på ett tillfredsställande sätt.

Emellertid hava lagnämndens medlemmar möjligen också haft kännedom om en annan handskrift, som under namn av »konung Johans dom» uppdyker vid samma tid. Dombrevet, vars innehåll närmast överensstämmer med B-texten, anger sig vara ett slutligt utslag i tvisten om fru Görvel Abrahamsdotter Gyllenstiernas arv. Någon tidpunkt, då denna kungliga dom skulle hava utfärdats, finnes däremot icke utsatt i de samtida avskrifter av dombrevet, som ännu äro i behåll.³ Beträffande tillkomsten av denna s. k. dom är följande bekant. Konung Johan hade under år 1587 vidtagit vissa åtgärder för att få till stånd en definitiv dom i den bekanta arvstvisten. Då de flesta av riksråden på ett eller annat sätt visades vara besläktade med parterna och därför i detta fall befunnos jäviga att sitta till doms, tillsattes för ändamålet på kunglig befallning en nämnd av ofrälse häradshövdingar och sekre-

¹ Jfr RÅLAMB, a. a., s. 270.

² ERIK SPARRES Undervisning om arvtäkt förekommer nämligen stundom i avskrifterna i ofullständigt skick, varvid endast den första allmänna delen medtagits, under det att de delar, som direkt hänföra sig till rättsfallet ifråga, utesluts.

³ Jfr min Inledning till Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 15, där en daterad sen avskrift finnes omtalad.

terare. Dessa personer, bland vilka märkes Nils Hansson Brask¹ och Hans Hansson Bilefeldt,ingo i uppdrag att först besvara fyra rättsfrågor i målet samt därefter uppsätta förslag till dom. Ehuru detta förslag sannolikt blivit gillat av Johan III, blev det likväl aldrig i vederbörlig ordning dagtecknat och underskrivet. Det bevarades emellertid i avskrift bl. a. hos Bilefeldt, som tydligen haft den felaktiga uppfattningen, att utkastet sedermera blivit av konungen sanktionerat. Allmänt känt blev förslaget troligen först i slutet av år 1608, då Bilefeldt till Erik Sparres barn lämnade en avskrift av »konung Johans dom».² De flesta bevarade avskrifterna kunna nämligen ytterst ledas tillbaka till just detta exemplar. Sannolikt till följd av Bilefeldts misstag kom »domen» sedermera att spela en betydelsefull roll för den svenska rättsutvecklingen inom arvsrättens område.³

Det viktigaste momentet i »konung Johans dom» var onekligen, att den fullständigt bröt med den äldre på mellersta lagen grundade uppfattningen, att istadarätten gällde i andra sidolinjen. I likhet med ERIK SPARRE ansågo nämligen författarne till utkastet, att hithörande stadgande i mellersta lagen måste hava tillkommit genom någon avskrivares tilltagsenhet, enär detsamma icke överensstämde med lagens anda och f. ö. endast var till finnandes »uti få lagböcker och i de, som ofullkomligaste äro». Men »uti de gamla, så ock ny översedda, som nu mest brukas», förekom det icke. I varje fall saknade stadgandet tillämplighet i den förevarande rättstvisten, då närmaste släkting här utgjordes av en kusin till arvlåtaren. Däremot hade samme författare intet att invända mot att istadarätten i första sidolinjen liksom i bröst-arv utsträcktes till femte led, vilket tydligen berodde på, att bestämmelserna härom funnits införda i den avskrift av Kristoffers landslag, vars innehåll legat till grund för utkastet. Det Rosengrenska lagförslagets B-text hade visserligen medgivit istadarätt åt barnen till arvlåtarens föräldrars syskon, men denna avvikelse från innehållet i »konung Johans dom» kan förklaras genom veder-

¹ Det är denne person, i vars kopiebok den i Bilaga II (nedan, s. 42) förekommande avskriften av mellersta lagens bestämmelser om istadarätt jämte bifogade marginalanteckningar återfunnits. Om honom se vidare min artikel i Svensk biografiskt lexikon, utg. genom B. BOËTHIUS.

² Det är denna avskrift, som jag avtryckt i Historiska handlingar, D. 26, n:o 4, s. 155.

³ Jfr nedan. — Hur »konung Johans dom» alltsedan dess inom litteraturen betraktats såsom verkligen utfärdad, kan ses av min Inledning till Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 15.

börandes kunskap om en riksrådsdom av år 1566, enligt vilken arvlåtarens faster fick dela med sig av arvet åt sin avlidne broders barn.¹

Ett annat betydelsefullt moment i »konung Johans dom», vilket tydligen avsatt spår i rättsutvecklingen och jämväl förekommer i det Rosengrenska förslagets B-text, är fastställandet av den civila komputationen vid arvtäkt efter den tavla, »som i så många år på Stockholms rådhus hängt haver och efter lagen sammandragen är». Användandet av den kanoniska släktskapsberäkningen betecknades samtidigt i »domen» såsom en »villfarelse», vilken hade sin grund i »oförstånd och oaktsamhet». Detta bekräftades f. ö. sedermera den 8 juli 1615 av Svea hovrätt, som förklarade, att »alldenstund att supputatio juris civilis, den där räknar lederna efter personerna, kommer överens med Sveriges lag, därför aktar den kungl. hovrätten tryggast vara att bli va vid samma supputation».²

Huruvida den ena eller den andra av det Rosengrenska lagförslagets båda parallelltexter skulle hava avgått med segern, är ett spörsmål, som numera icke med bestämdhet låter sig avgöras, enär lagförslaget i sin helhet underkändes av konungen och därför ej ens kom att framläggas inför riksdagen. Med kännedom om den senare utvecklingen kan dock påstås, att B-texten hade de största förutsättningarna att slå igenom, då dess innehåll i det stora hela överensstämde med samtidens rättsuppfattning. Det försök, som A-textens författare gjort, att återuppliva mellersta lagens bestämmelser om istadarätten, var däremot på förhand dömt att misslyckas. De frön, som inom arvsrättens område utsåts av OLAUS PETRI och ERIK SPARRE, hade genom »konung Johans dom» tydligen blivit brakta till mognad. Sedan det föregivna dombrevet blivit bekant, blev det nämligen allmänt ansett som prejudikat, och med stöd härav medgavs icke vidare någon istadarätt i andra sidolinjen.³ Även B-textens författare kan därför i viss mån sägas hava intagit en föråldrad ståndpunkt. Den mottaglighet för de romerskrättsliga ideerna, som så att säga låg i själva tidsandan, är förklaringen till den lätthet, varmed de nya arvs-

¹ Denna dom omnämnes i riksrådet Johan Skyttes kommentar till stads-lagen 1608 (E. WOLFFS edition, Göteborg 1905, s. 67—71).

² Svea hovrätts civila dombok 1615 (RA). Även i BECHII samlingar N:o 18 (RA) om arv och arvsrätt.

³ Se härom JOHAN STIERNHÖÖK: En kort tractat om swänsk arfzrätt (mskr. i UB), fol. 12 ff.

reglerna omplanterades i svensk rätt, även om det måste väcka förvåning, att den direkta anledningen till denna metamorfos var ett obeseglat dombrev, som aldrig blivit utfärdat.

Ehuru mellersta lagens bestämmelser om istadarätten genom »konung Johans dom» delvis blivit försatta ur bruk, gällde de dock allt fortfarande i bröstarv och i första sidoparentelen. Det sistnämnda fallet framgår av ett rättsfall, som avdömdes den 6 juli 1607 å Nils Bielkes lagmansting i Östergötland.¹ Nils Månsson i Staby hade dött och såsom närmaste släktingar efterlämnat tvenne systrar samt en avliden broders dotterson. Systrarne ville icke medgiva, att brorsdottersonen skulle få del av arvet. Men Bielke motiverade sin dom med att »Sveriges lag innehåller och förmäler uti Ärvdabalken, att slicht tager brodersbarn som broder och slicht systerbarn som syster *intill femte man*», varför brorsdottersonen tilläts taga arv efter sin morfars bror jämte dennes systrar. — Då emellertid romerska rätten som bekant blott medgav istadarätt i första sidolinjen för syskons barn, måste det med hänsyn till kända omständigheter endast bliva en tidsfråga, att mellersta lagens bestämmelser även på denna punkt skulle komma att modifieras. Det första steget i denna riktning togs vid landslagens tryckning 1608. Den handskrift, som låg till grund för tryckningen, var nämligen ett exemplar av Kristoffers landslag, vari mellersta lagens bestämmelser om istadarätten icke blivit införda. Att detta skett medvetet, visar den samling av »varieta-tes», som ingår såsom bihang i den tryckta editionen, och vari de olika stadgandena om femte man bifogats »ex lege antiqua». Samma medvetna begränsning av mellersta lagens bestämmelser om istadarätt finner man också vid stadslagens tryckning 1618, vilket är så mycket egendomligare, som dessa icke såsom i Kristoffers landslag vid en senare tidpunkt blivit införda. Förklaringen härtil är, att man vid tryckningen funnit exemplar av stadslagen, som icke innehöllo dessa tillägg, varav man i analogi med landslagen drog den felaktiga slutsatsen, att stadgandena om femte man i senare tid dit överförts från »middellaghen». Samtiden hade nämligen fått uppmärksamheten riktad på det förhållandet, att laghandskrifterna innehöllo åtskilligt, som »antingen för någon nytta eller vanart av någon främmande eller ock utav oaktsamhet och oflit av inländska skrivare skett är, såsom ock väl något annat finnes uti lagböckerna efter mångas godtycke insatt, som haver

¹ Ifrågavarande utdrag ur domboken är i sin helhet avtryckt hos FAHL-CRANTZ: Rättfärdighet i rättskipning, D. I (1903), s. 212.

föga skäl med sig och intet behövdes».¹ Det gällde därför att, innan laghandskrifterna utgåvos genom trycket, söka återfinna den ursprungliga texten, som såvidt möjligt borde vara fri från alla främmande tillsatser. Därvid synes man i fråga om arvsreglerna hava begagnat de romerska lagböckerna till rättesnöre. I likhet med ERIK SPARRE ansåg nog mer än en vid denna tid, att »Sveriges lag är medels i alle stycker i Ärvdabalken likmätig med kejsarlagen, så ock i mycket annat; kan ock till äventyrs i fortiden icke allenast hava varit här brukad, utan ock utdragen utav själva kejsarlagen».² Följden måste bliva en återgång till Kristoffers landslag i dess ursprungliga skick, och vad stadslagen beträffar, kom östgötatexten av samma skäl att läggas till grund för tryckningen.

Vi hava i det föregående sett, vilken stor betydelse doktrinen ägt, då det gällt att leda rättsutvecklingen in på nya banor. Måhända hade utvecklingen icke gått så hastigt, om någon rättslärdd uppträd och försvarat de gamla kanoniska principerna, men doktrinen män hade till största delen blivit utbildade vid tyska universitet och stodo därför fullt eniga i sin strävan att omvandla den svenska rätten efter romerskrättsliga principer. Därtill kom en viss osjälvständighet, som medförde, att de svenska rättslärde vid denna tid i tur och ordning upprepade varandras åsikter i mer eller mindre utvecklade form. Även detta samverkade sålunda till det betydelsefulla förhållandet, att doktrinen i början av 1600-talet kunde arbeta med en i det stora hela obruten front.

De åsikter angående istadarättens utsträckning, som framställdes av OLAUS PETRI och ERIK SPARRE, gingo också igen i den närmast följande doktrinen, bland vars representanter riksrådet JOHAN SKYTTE och borgmästaren HANS OLOFSSON äro de mest framträdande. Den kommentar till stadslagen, som SKYTTE 1608 påbörjade, och som OLOFSSON 1620 ytterligare bearbetade, utgör, åtminstone vad Ärvdabalken beträffar, till största delen en sammanarbetning av tidigare framställningar i ämnet.³ HANS OLOFSSONS inledning till nämnda balk visar sig exempelvis sålunda vid närmare granskning vara så godt som ordagrant hämtad från SPARRES ovan omförmälda Undervisning om arvtäkt. I kommentarens hithörande del följer först en utförlig redogörelse för stadslagens olika bestämmelser om istadarätten. Upplandstexten har därvid tjänat

¹ Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 164.

² Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 133.

³ Jfr E. WOLFF: Riksrådet Johan Skyttes kommentar till stadslagen, s. 60 ff.

författaren till ledning, och mellersta lagens stadganden om istadarätt intill femte led i såväl bröstarv som i första och andra sidolinjen finnas alltså representerade. Lagtexten tolkas emellertid utan vidare så, att kusiners avkomlingar sakna istadarätt.¹ Här-
 efter ingår författaren på en vidlyftig kritik av de anförda lagbestämmelserna, varvid han bl. a. stöder sig på Kristoffers landslag och vissa från den romerska rätten hämtade satser, vilka delvis förut blivit använda av OLAUS PETRI. Ehuru den 1608 tryckta editionen av Kristoffers landslag uttryckligen i bröstarv medgav istadarätt endast åt barnbarn, hade varken SKYTTE eller OLOFSSON något att invända mot att samma istadarätt utsträcktes intill femte led. Visserligen framhölls, att »uti de gamla lagböcker» av landslagen saknades uttrycket »intill femte man», men då bröstarv enligt samma lag alltid skulle gå framför bakarv, följde härav, att även barnbarnsbarn skulle ärva framför dem, som i bakarv voro lika när skylda i förhållande till arvlåtaren. Denna tolkning influerades säkerligen därav, att de romerska lagböckerna i bröstarv stadgade istadarätt in infinitum. Som man kunnat vänta, riktades kritiken istället mot mellersta lagens arvsbestämmelser i första och andra sidoparentelen. Vad först angick stadgandet, att brorsbarn skulle taga arv som broder och systerbarn som syster, allt intill femte man, hade författaren till kommentaren trott sig finna, att detta icke förekom »uti många lagböcker och synes nyligen vara där inkommet». Stadgandet befanns f. ö. »sträva mot själva landslagen», som uttryckligen föreskrev, »att man intet skall giva ut i andra släkten, utan där see barnabarn och samsyskonebarn vid den döda», varav författaren drog den slutsatsen, att landslagen i första sidolinjen endast medgav istadarätt åt samsyskons barn. Det anförda lagstadgandet lade också hinder i vägen för en istadarätt i andra sidolinjen. »Ty», frågar författaren, »om den, som närmare är, skall taga alltsammans och intet giva ut i andra släkten, utan det see barnabarn eller samsyskonebarn dens dödas, som förr är sagt, huru rimmar det sig då, att faderssysters barnabarn till femte man skall jure repræsenta-

¹ »Aldenstund bryllinga och sysslinga widh then döda äro hvarcken broder eller syster medh then döde, eij heller faderbroder, faderssyster, moderbroder eller modersyster widh then döda, så äre the samma bryllingar och sysslingar icke skyldiga till at något gifva sin broders eller systers barn medh sigh uthan behålla arfvet allena, efter the äre een leedh närmare.» Riksrådet Johan Skyttes kommentar till stadslagen, ed. WOLFF, s. 68—69. Jfr innehållet i 1587 års utkast till dom (Historiska handlingar, D. 26, N:o 4, s. 155 ff.).

tionis komma till arv?» Mellersta lagens regel, att femte man må ej arv taga, upprätthålles dock av SKYTTE och OLOFSSON, vilka emellertid såsom en naturlig konsekvens härav utgå från, att den kanoniska komputationen bör gälla vid arvtäkt. Sannolikt hava dessa författare — i olikhet mot OLAUS PETRI — ej ansett sig kunna frångå stadslagens uttryckliga bestämmelse härom.

Ovan har redogjorts för, hur mellersta lagens stadgande om istadarätt i första sidolinjen ännu 1607 tillämpats i praxis. Efter landslagens tryckning, och sedan doktrinen uttalat sig mot bestämmelsen ifråga, finnas skäl till antagandet, att en förändrad uppfattning i praktiken inom kort skulle göra sig gällande. Detta skedde ock genom regeringens resolution den 29 mars 1633 i tvisten mellan Erland Björnssons arvingar.¹ Arvlåtarens systerson Carl Christersson Månesköld ville i detta mål icke dela med sig av arvet åt sina kusinbarn, vilka stödde sina anspråk på mellersta lagen. Svea hovrätt, till vilken domstol arvstvisten instämts, överlämnade rättsfrågan till Kungl. Maj:ts avgörande. Målet förbereddes i revisionen av sekreteraren B. Crusius, vilken tidigare varit den förste innehavaren av professuren i svensk rätt vid Uppsala universitet. Månesköld gjorde bl. a. gällande, att mellersta lagens hithörande bestämmelse stred »både emot Guds och naturlig lag». Avgörande för regeringen synes emellertid hava varit, att den tryckta editionen av landslagen icke stadgade någon istadarätt i förevarande fall. Visserligen fanns mellersta lagens åberopade stadgande intaget bland »varietates» i samma edition, men detta betydde ingalunda, att detsamma skulle gälla. Tvärtom var denna omständighet snarare ett stöd för huvudtextens prioritet.² I anledning härav beslöt regeringen, att istadarätt i första sidolinjen skulle medgivas endast åt syskons barn, men icke längre,³ vilket i sin tur föranledde Svea hovrätt att den 6 april

¹ Jfr Svenska riksrådets protokoll, utgivna av riksarkivet, D. 3, s. 84—85; Svea hovrätts dombok (RA) 1633 ^{o/4} samt Liber causarum, Tom. 60, N:o 8.

² Jfr RÅLAMB, a. a. (1679), s. 275. »Uti denna lag (Kristoffers landslag) utslutas de orden allt intill femte man och restringeras jus representationis till samsyskonebarn allena. Och det icke av förgätenhet, ty medellagens ord finnas igen uti åtskillnaden, dock icke som en regel att döma efter, utan till under rättelse av åtskillnaden, på det som förr haver varit och härefter vara skall.»

³ Av ett visst intresse är att iakttaga, hurusom ungefär samtidigt i Danmark genom Christians IV:s förordning av den 23 april 1632 istadarätten utsträcktes till att omfatta jämväl första sidolinjen, varvid gränsen även här i överensstämmelse med den romerska rätten sattes vid syskons barn. För Danmark innebar denna romerskrättsliga regel sålunda en utsträckning, för Sverige åter en inskränkning i istadarättens omfång. Jfr C. L. E. STEMANN: Den danske Retshistorie (1871), s. 419.

samma år avdöma arvstvisten till Måneskölds förmån. Anmärkningsvärt är, att båda parterna beräknade släktskap i detta mål enligt civil komputation, vilket visar, att innehållet i hovrättens ovan omförmälda resolution den 8 juli 1615 börjat tränga igenom i praktiken.¹

Oaktat samtliga hovrätter voro skyldiga att döma efter de beslut, Kungl. Maj:t meddelat i varje särskilt mål, visade det sig sedermera, att hovrätten i Finland icke ställt sig till efterrättelse regeringens resolution om istadarättens inskränkning i första sidolinjen. Presidenten i Åbo hovrätt JÖNS KNUTSSON KURCK hade sannolikt under 1630-talet författat en skrift om arvtäkt, benämnd *Censura de jure hæreditario*, vari istadarätt »intill femte man» fortfarande medgavs arvingar i bröstarv och första sidoparentelen.² Måhända har denna skrift medverkat till att mellersta lagens bestämmelse om istadarättens utsträckning intill femte led i första sidolinjen kom att tillämpas i Finland, långt efter sedan stadgandet härom upphört att gälla i det egentliga Sverige. Kännedomen om att hovrätterna var för sig tolkade arvsreglerna på olika sätt föranledde 1665 riksdrotsen att av den detta år församlade lagkommissionen begära betänkande i ämnet. I detta betänkande, som författats av den bekante JOHAN STIERNHÖÖK, fastslogs ånyo riktigheten av den tolkning, som legat till grund för regeringens resolution den 29 mars 1633.³ Genom kungliga brevet den 25 april 1667 förstärktes sedermera Åbo hovrätt att i arvfall rätta sig efter lagens klara och tydliga ordalag, varav framginge, att »i bakarv och sidoarv den, som fjärmare är, av den närmare uteslutes».⁴ Ännu en gång hade sålunda mellersta lagens bestämmelser om istadarätt blivit tillbakavisade.

¹ Inom den senare doktrinen voro meningarne delade, beträffande vilken släktskapsberäkning, som skulle tillämpas. STIERNHÖÖK, LUNDIUS (*De successionibus ab intestato*, Ups. 1697) och NEHRMAN (*Jurisprudentia civilis*, Lund 1729), förklarade sålunda den kanoniska beräkningen även vid arv vara den rätta, under det att LOCCENIUS (*Synopsis juris privati*, Göteborg 1673), RÅLAMB och KLOOT (*Then swenska lagfarenheetz spegel*, Göteborg 1676), ansågo samma beräkning blott gälla i äktenskapsmål, men den civila däremot i mål rörande arv. — Se även diskussionen inom 1686 års lagkommission (NILSSON: *Bidrag till Ärfdabalkens historia II*: 2, s. 10, 19 och 32), vilken slutligen ledde till att arvsreglerna i 1734 års lag grundades på den civila komputationen.

² Nämda arbete är efter en avskrift tryckt av O. Hj. GRANFELT i *Tidskrift utgiven av Juridiska föreningen i Finland* 1923, s. 274—76.

³ Betänkandet är tryckt hos C. J. WAHLBERG: *Åtgärder för lagförbättring* 1633—65 (1878), s. 217—18.

⁴ Kungliga brevet är tryckt hos SCHMEDEMAN: *Justitieverket*, s. 471.

Arbetet med 1665 års ovan omnämnda betänkande hade tydligen riktat STIERNHÖÖKS uppmärksamhet på lagens bristfälliga arvsregler och blottat behovet efter en vägledande utredning av ämnet. Huru som helst hade STIERNHÖÖK redan påföljande år, eller 1666, författat »En kort tractat om swänsk arfzrätt», vars omfattning trots titeln ingalunda är ringa.¹ I traktaten berör författaren även hithörande spörsmål. Han medger, att lagen i bröst-arv endast stadgade istadarätt för barnbarn, ehuru praxis i detta fall medgav samma rätt in infinitum. Men detta förhållande berodde enligt författaren på att Upplandslagens bestämmelser om istadarätt i bröst-arv intill femte led en gång för alla stadfästs genom »konung Johans dom», som i detta avseende fortfarande hade prejudicerande verkan. Visserligen hade denna »dom» även i första sidolinjen följt Upplandslagen och medgivit istadarätt intill femte led, men sedan konung Carl IX »konfirmerat» Kristoffers landslag, stod detta medgivande ej längre i överensstämmelse med lagens uttryckliga föreskrift. Att istadarätten i detta fall icke borde sträcka sig längre än till och med andra led (= syskons barn), framgick enligt författaren, som här tydligen räknade släktskap vid arv efter kanonisk komputation, av romerska rättens stadgande och dessutom av 1633 års hovrättsdom, vilken senare måste anses hava upphävt »konung Johans dom» i hithörande del. Även i andra sidolinjen ansåg STIERNHÖÖK, att man velat införa istadarätt intill femte led, därvid »stödjande sig vid en § i Upplandslagen», men för denna utveckling hade »konung Johans dom» satt ett mäktigt hinder. Vid vilket led arvsrätten helt borde avskäras, var ett spörsmål, som författaren hade svårt att besvara. Han omtalar, att Upplandslagen stadgade femte, stadslagen sjunde och romerska rätten tionde led. STIERNHÖÖK synes emellertid efter någon tvekan hava bestämt sig för »stadslagens» föreskrifter i ämnet, ty i annat sammanhang heter det i nämnda arbete: »Är ingen skyld den döde inom sjunde man i bakarv, eller man intet vet hans arvingar och de komma intet inom natt och år, då tager Fiscus och Kronan arvet». I det stora hela gå samma åsikter igen hos senare juridiska författare under 1600-talet.²

¹ Traktaten, som i avskrift finnes i UB, manuskriptsamlingen B 133 c, omfattar ej mindre än 96 sidor in 4:o.

² Se t. ex. RÅLAMBE, a. a., s. 277—83, och KLOOT, a. a., s. 103—05, vilken senare författare dock, emedan han beräknar släktskap vid arv efter civil komputation, i konsekvens härmed utsträcker arvsrätten in infinitum.

Under tre århundraden hade kampen varat mellan de intressen, som representerades å ena sidan av landslagens östgötatext med en vid första sidolinjens andra led begränsad istadarätt, å andra sidan av den uppländska texten med en istadarätt, som praktiskt taget löpte in infinitum, för att slutligen avgöras till de förras förmån. Djupare sett var det emellertid ingalunda fråga om, huruvida den ena eller andra texten skulle hava företräde. Kampen rörde sig i själva verket om, huruvida den romerska eller den kanoniska rätten skulle lyckas bevara sitt inflytande på den svenska rättsutvecklingen. Så länge påvekyrkan ägde bestånd i vårt land, var det kanoniska inflytandet det övervägande, varav följde, att de uppländska arvsreglerna under namn av mellersta lagen till en början hemförde segern. Men sedan det kanoniska greppet på den svenska familjerätten genom reformationen delvis fått giva vika för att istället lämna rum åt ett motsvarande romerskrättsligt inflytande, kom östgötatexten ånyo till heders, men då denna i bröstarv till innehållet icke var fullt identisk med de romerska lagböckerna, bragtes den svenska rätten samtidigt genom praxis även i denna del till överensstämmelse med den romerska rättens stadganden i ämnet. Samma ståndpunkt återfinnes sedermera även i 1734 års lag.

Under 1800-talet har dock en viss svängning i den allmänna uppfattningen ägt rum. Visserligen avslog Kungl. Maj:t en enskild motion, som godkänts av samtliga stånden vid 1828—30 årens riksdag, att istadarätten skulle utsträckas att gälla in infinitum i första sidolinjen,¹ men då motionen förnyades vid 1844—45 årens riksdag,² godkändes densamma av höga vederbörande, varefter principen upphöjdes till lag genom kungliga förordningen den 19 maj 1845. Såsom motiv anfördes endast, att det numera ansågs obilligt, att fjärmare sidoarvingar, »som vanligen äro minderåriga», skulle bliva vanlottade, blott emedan de haft olyckan att förlora sina föräldrar eller andra anhöriga i rätt uppstigande led, genom vilka arvet eljest skulle hava kommit dem till godo. Det romerskrättsliga inflytandet har härigenom på denna punkt brutits, och utvecklingen har ånyo tagit ett steg i riktning mot det rättstill-

¹ Se Expeditionsutskottets förslag till und. skrivelse, N:o 287, vid 1828—30 årens riksdag.

² Se Expeditionsutskottets förslag till und. skrivelse, N:o 91, vid 1844—45 årens riksdag.

stånd, som i äldre tid reglerades genom den s. k. mellersta lagen.¹

¹ Även efter 1845 har försök blivit gjort att utsträcka istadarätten. Genom en motion vid 1894 års riksdag har sålunda föreslagits, att riksdagen måtte besluta att i skrivelse till K. M:t anhålla, att K. M:t ville låta utarbета och för riksdagen framlägga »förslag till sådana förändringar av 3 kap. Ärvdabalken, varigenom barn och avkomlingar, *i vilka fall som helst*, tillerkännas samma arvsrätt, som föräldrar eller förfäder haft, om de levat». (Se Lagutskottets utlåtande, N:o 25.) Motionären motiverade sin ståndpunkt därmed, att han funnit, att »hat och avund, om icke mer», framkallades därav, »att t. ex. arvlåtarens föräldrars efterlevande syskon taga hela arvet och förut avlidna föräldrasyskons barn bli utan; att kusiner få ärva, men icke förut avlidne kusiners avkomlingar» o. s. v. Detta synnerligen radikala förslag, som dock onekligen finner en viss resonans i den medeltida uppfattning, med vilken vi i den nu avslutade undersökningen gjort bekantskap, lyckades likväl icke vinna riksdagens bifall.

BILAGOR.

I.

Riksens råds dombrev den 24 november 1483.

Original i riksarkivet (SRPapp.)

Vy Jacob, *meth* Gudz nadh erchebiscop j Vpsala, Koorth j Strengness, *meth* sama nadh biscopa (l), Iwar Axelsson, Niels Stwre, Gøtzstaff Karlson, Erik Otson, Iwar Green, riddare, Arwiidh Trolle, Knwth Eskilson, Swanthe Nielson, wæpnare gøre weterlikiz, ath arom epter Gudz byrdh Mcdlxxx pa thet iij, sancte Katrine affthan, wy sathe ffor rettha j Grabrødra conuenthe stwghu j Stokholm, kom fföre oss welbyrdoghe mæn, her Gøtzstaff Olason pa synne hustrv wægna, ffrv Ingredh, Karl Bænkton oc Olaff Pæderson j Aadhø *meth* synne hustrv Yliana *meth* flere theris mædh arffue och taladhe til welboren man, her Gregers Matson, ridder, och sagde, ath han war oretthelika jn komen j thet arff epter her Gøtzstaff Olson, Gudh hans syel nadhe. Tha lagde ffor^{de} her Gregers j rettthe ffor oss godhe beskedhelike breff, ludhandes pa hans byrdh, ath han war her Staffuan skyller til tridhie liidh aff sysken.¹

¹ Släktskapen mellan arvlåtaren och de flesta arvspretendenterna framgår av följande tabell:

STAFFAN ULFSSON [(tillbakaseende) ULF], riksråd 1376. † 1393.

ULF STAFFANSON [ULF], lagman i Västmanland. G. m. Brita Jönsdotter.	RAMBORG STAFFANSDOTTER, † 1413. G. 1374 m. Ödgisle Soneson [Lillie].	KIRSTIN STAFFANSDOTTER. G. m. Bengt Uddesson [av Vinstorpaätten], † 1435.
---	--	---

STAFFAN ULFSSON [ULF], lagman i Västmanland 1447—61, riksråd 1443 —77. † 1479.	MATS ÖDGISLESSON [LILLIE], riksråd 1434. † 1443. G. m. Inge- borg Blä.	KARL BENGTS- SON [av Vins- torpaätten], riksråd 1473— 91. † eft. 1493.	INGRID BENGTS- DOTTER. G. m. riksrådet Gustaf Olsson [Sten- bock], † 1494.
---	---	--	--

GREGERS MATSSON
[LILLIE], riksråd 1457,
lagman i Västmanland
och sedermera i Uppland. † 1493.

Thess likess ludde och the sama *scriffter*, som ffor^{de} arffue haffde moth her *Gregers Matson*, och thy kwnde vy juthe annedh *merkia* æn her *Gregers* ær retther j ffor^{de} arff, och ware til eens, ath wy wildhe *honom thet* haffua til dømph. Tha badhe ffor^{de} arffue ffor^{de} her *Gregers*, ath han skulle latha *thet* saa bestha till *thet* møthe j *Kalmaren* staa skall warffrv dag *assumpcionis næsth komandes*, æn ffor^{de} *Karl Bænktson* oc hans mædh arffua kwnne tha *ytermmer breff* eller skæll ther vppa ffore koma, huilket ffor^{de} her *Gregers* till loth ffore waar bøn skull. Jtem thaladhe her *Gregers Matson* och Olaff *Pæderon*, ath *Sigge Lærenson* war komen j arff *meth* them, och mena, ath han ær ey ther retther till. Thy stempne vy *honom*, ath han skal koma till then ffor^{de} herre dagh till *Kalmaren* och staa her *Gregers Matson* och Olaff *Pæderon* ther till rettha. Ath *thetta* saa ær j *sanningh*, trykke wy *nagra* aff oss pa *alles* ware vægna ware jncigle pa rygghen aa *thetta* breff.

[Anteckning å baksidan med samtida stil:] Eth arff epter Staff Olsson.
[Spår av 4 påtryckta sigill a tergo.]

II.

Den s. k. mellersta lagens bestämmelser om istadarätt.

Efter en avskrift från senare delen av 1570-talet i Nils Hansson Brasks kopiebok (B 113, UB).

Arffda balcker uttaff the böker, man will kalla the[n] medelste lagenn. Udtur Niils Jonszons gambla book i Linköpingh.

Döör bonde eller hustru och leffue barn effter, son och dätter, ärfue son tueluti och dätter tridiung, och tagi tolckit sonebarnn som son och tolckit dätterbarnn som dätter, alt thill fempte mann, änn thå at någon leffua aff syskenom. Nu äre ej the thill, thå ähr fader och moder; tagi fader tueluti och moder tridiung. Ehr ej the till, tå ähr broder och syster; tagi broder tueluti och syster tridiung, och tagi tolckit broders barnn aff arffue som broder och tolckit systems barnn som syster, alt till fempte man, än tå att antingenn leffuer broder eller syster. Ehru ej the till, thå ähr faderfader och fadermoder; tagi faderfader tueluti och fader-

moder tridiung. Eru eij the till, tå ähr moderfader och modermoder; tagi moderfader tuäluti och modermoder tridiung. Ärhu eij the till, thå ähr faderbroder och fadersyster; tagi faderbroder tueluti och fadersyster tridiung. Eru eij the thill, thå ähr moderbroder och modersyster; tagi moderbroder tueluti och modersyster tridiung. Ehwar som faderbroder och fadersyster [moderbroder eller modersyster] thess döda kunna till arffz komma effter sins broders barnn eller och sinom systerbarnom, thå skole [ä] the sinom broders barn [och sinom systerbarnom] arff medh sig giffua, thenn broders lutt aff brodrenom komma och thenn systers lutth aff systrenom komma, alt innann fempte mann.¹ Eru eij the till, thå äre bryllinger och syslinger; tagi bryllinger tueluti och sysling tridiung. Nu i huad stadh som deles weder å fäderne och å möderne, huad thett ähr mann eller quinna, och äre the jempsky[ld]dh thenn dödhe, thå tagi ä å fäderne tueluti och å möderne tridiung. Ähr annat närmer, tagi altsamman och giffui inthe utaff i andra slechtenne etc.

¹ BRASK har här antecknat i marginalen: »Missförstånd i lagenn. Thetta streffuer emot alla rätuissa lagböcker. En dåre gör många dårer.»

DATE FILE

Lindblom, Johannes, 1

Die literarische gattung der
prophetischen literatur.

DN

L64

58935

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY



3 2400 00586 0055

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

